Vol. VIII. Luglio 1932 N. 4.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

FRANCESCO DAL MONTE: **Fideismo assoluto.**

UGO KOCH: **La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana.**

FRANCESCO RUFFINI: **Francesco Stancaro.**

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nell'ottavo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato a

E. Buonaiuti
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

FIDEISMO ASSOLUTO

Nessuno può negare l'importanza e il valore di Kant. Anche i suoi critici finiscono sempre per riconoscere tanto l'una che l'altro, a cominciare, fra noi, dal buon Galluppi. Egli, che non è mai stato kantiano neppure « suo malgrado », che inizia, invece, la serie dei critici italiani del filosofo di Königsberg, riconosce però « l'importanza dei problemi da lui proposti e la sublimità delle vedute di lui ». Eppure i seguaci di Kant non sono moltissimi, sono anzi pochi in confronto dei critici, dei rielaboratori e dei superatori ; i suoi stessi discepoli non lo seguono senza riserve, si aprono ben presto nuove strade che li conducono molto lontano dal maestro. L'importanza e la peculiarità di Kant sta appunto in questo, non già nell'aver dato vita a una scuola, a una consorteria di mutuo soccorso per gli adepti e di generale svalutazione dei non adepti ; a un monopolio della cultura filosofica di un'epoca o anche solo di una nazione in un dato periodo ; ma nell'avere aperto il campo a tanti nuovi indirizzi di pensiero, nell'essersi reso ineliminabile. Kant può essere, anzi deve essere superato, ma non può essere dimenticato ; bisogna rifarsi a lui, anche quando si sente il bisogno di trovare una via diversa da quelle che da lui si sono dipartite.

L'idealismo post-kantiano pretende di essere l'unica legittima e insuperabile rielaborazione del kantismo, crede di aver saputo accoglierne i principi vitali e rigettare le parti caduche, i rami secchi e ingombranti, i residui della vecchia mentalità.

La cosa in sè, trascendente e inconoscibile, è per l'idealismo la bestia nera del kantismo ; l'Io universale e trascendentale è invece il grande principio, l'immortale scoperta di Kant. Non ostante che il primo a dargli torto fosse lo stesso Kant, Fichte non cessa dal proclamarsi l'interprete più genuino e profondo del pensiero kantiano, ed il suo idealismo è in sostanza kantismo

senza la cosa in sè, senza lo spettro dell'inconoscibile, del misterioso trascendente, che limita non solo la conoscenza, ma anche la libera attività umana. La critica alla cosa in sè, già iniziata con Jacobi, Reinhold, Schulze e Maimon, giunge con Fichte alla sua completa eliminazione: non vi è bisogno, secondo Fichte, di ammettere una misteriosa e assurda cosa in sè da cui l'Io riceverebbe la materia della propria esperienza; questa è tutta costruita dall'Io che è l'unica realtà, che si autolimita e dà a se medesimo la propria ricettività, quel sentire passivo su cui Kant si era fondato per affermare la cosa in sè.

Ridotta la realtà all'Io autocosciente, tutto dovrebbe essere trasparente, e l'inconoscibile sparire anche dal vocabolario; il pensiero fichtiano rappresenta invece una forte smentita a questo roseo ottimismo. L'inconoscibile rispunta anche nel sistema del negatore della cosa in sè. La dualità di soggetto e di oggetto, di io e di non io, è, anche per Fichte, la condizione per l'accendersi della vita della coscienza; ne segue che il differenziarsi dell'Io puro nei due termini correlativi di soggettività e di oggettività, che la produzione del non io, è opera di un'attività inconscia, dell'immaginazione produttrice. Il Fichte non poteva non ammettere questa attività inconsapevole, perchè, se la coscienza esige la dualità e la realtà assoluta è unità, sarà sempre necessaria un'azione, un processo che trasformi l'unità in dualità, e quest'azione sarà necessariamente priva di consapevolezza. Ma ammetterla è negare che l'Io sia autocosciente, perchè la vera autocoscienza è piena conoscenza di se stesso, e non già quell'enigma inconcludente del pensarsi che non è conoscersi, di cui parlano i nostri idealisti; è riconoscere che il punto di partenza di tutto l'idealismo fichtiano, l'intuizione intellettuale dell'Io propria del genio filosofico, non è una realtà neppure di privilegio, ma una teoria contraddittoria. Se fosse una realtà, dovrebbe estendersi a tutta l'attività dell'Io, e il fatto che induce Fichte ad ammettere l'immaginazione produttrice, l'apparire del mondo come esterno al sorgere della coscienza, non potrebbe verificarsi in nessun modo. Porre un'attività inconscia nell'Io è ripristinare la cosa in sè, e con un'aggravante non piccola, che è la pretesa di determinarla, di rappresentarla, in una parola di conoscerla

mentre è inconoscibile; è un ritornare al dualismo di natura e spirito, perchè l'essenza della natura non è la materialità, ma la trascendenza rispetto alla conoscenza, l'inconoscibilità.

Tutto ciò resta vero anche affermando, come fa Fichte nella rielaborazione della *Dottrina della scienza* e in altri scritti degli ultimi anni, che la produzione del mondo è incosciente rispetto agli io individuali, ma non rispetto all'Io universale; ciò equivale infatti ad ammettere la trascendenza dell'Io universale, ed è, anche, un rinunziare all'unità dell'Assoluto, è un porre originaria in esso la distinzione di soggetto e oggetto.

La dottrina di Fichte si conclude, così, in una prova della impossibilità di superare il kantismo eliminando la cosa in sé, e riducendo tutta la realtà all'Io trascendentale. Di questa impossibilità il pensiero continuamente mobile del discepolo è tutto una conferma.

Lo Schelling nel suo trapassare di pensiero in pensiero ribadisce sempre più il principio che l'Assoluto, dovendo essere uno, non può essere Io, ma deve essere un *quid* da cui deriva tanto l'io quanto il non io; giunge anzi a negare ogni realtà a tutte le distinzioni, a considerarle come un'illusione della immaginazione; oppure a concepirle, nell'ultima fase del suo pensiero, come un fatto irrazionale, che si può constatare, ma che non si può dedurre dall'identità assoluta. Le trasformazioni del pensiero schellinghiano costituiscono, così, un'accentuazione sempre più decisa dell'irrazionale; e perciò un ritorno sempre più aperto alla cosa in sè, ad un *quid* trascendente la conoscenza umana, che lo Schelling cerca invano di determinare, di raggiungere con una immaginaria esperienza metafisica; invano, perchè la nostra conoscenza esige sempre la distinzione di soggetto e di oggetto.

Che il pensiero schellinghiano costituisca un ritorno alla trascendenza e alla natura ben comprese lo Hegel: costituisce un ritorno alla natura non solo perchè in Schelling la natura ha una realtà indipendente da quella della coscienza, è la condizione e il presupposto di essa, ne è la reale preeistoria; ma specialmente perchè lo stesso Assoluto, come quel *quid* indistinto da cui deriva la distinzione di io e di non io, è natura nei confronti della nostra conoscenza che con questa distinzione si identifica.

Lo Hegel comprese che la conoscenza umana non è unità, non è un atto immediato che d'un colpo ci porti a vivere nell'Assoluto; comprese che essa è processo razionale, e che l'unico mezzo per eliminare la trascendenza era quello di concepire l'Assoluto come processo di pensiero, come ragione in movimento. Egli si accinse a questa non facile impresa e costruì un sistema gigantesco, che è una prova della vasta cultura umanistica e storica dell'autore, ma anche della sua mentalità eccessivamente sistematica: i fatti più svariati e più distanti nel tempo e nello spazio sono, infatti, messi avanti a conferma dei principii speculativi, ma sono anche più di una volta deformati, perchè entrino negli schemi prestabiliti. Non è qui il caso di ricordare neppure le linee generali del sistema, basta osservare che lo Hegel resta ben lontano dalla meta prestabilita: la trascendenza rimane, la natura ripullula vigorosa da tutte le parti del sistema e pare voglia vendicarsi del filosofo, e della sua pretesa di ridurre tutta la realtà a un ragionamento.

Volendo concepire l'Assoluto come processo di pensiero, lo Hegel fu costretto a porre l'unità autocosciente al termine del processo, a considerare il processo come un mezzo mediante il quale l'Assoluto rivela sè a se stesso. In tal modo egli veniva a trovarsi in una posizione simile a quella della Schelling, veniva anche lui ad ammettere una preistoria dell'autocoscienza, a porre una realtà trascendente l'autocoscienza: tutto il processo dell'Idea dall'inizio fino al termine. Lo Hegel, per sfuggire a questa conclusione inevitabile, afferma che il processo dell'Idea non è una successione temporale, che l'Idea in sè non è prima della Natura e che la Natura non è prima dello Spirito; che l'Idea in sè non è neppure un principio reale da cui derivino la Natura e lo Spirito, perchè il principio reale del processo è lo stesso suo termine: lo Spirito pienamente autocosciente. Ma in tal modo egli distrugge tutto il sistema: se il termine del processo è anche il suo principio, il processo svanisce; ciò che è non diviene. Difficoltà non meno insormontabili si presentano quando si passi al problema del rapporto fra la coscienza universale e la coscienza individuale: la trascendenza e la natura ci si parano davanti sempre più reali e vive. Per eliminare veramente la trascendenza non

basta superarla nei confronti di un'ipotetica conoscenza universale, bisogna superarla anche nei nostri confronti, bisogna dimostrare che niente esiste non solo al di fuori di ciò che l'Io conosce, ma anche al di fuori di ciò che io conosco. La coscienza universale potrà anche esistere ma non è la mia coscienza ; e se esiste una realtà che non trascenda quella, ma che trascenda questa, l'inconoscibile, la cosa in sé, la bestia nera del kantismo, si erige davanti a me più viva che mai.

La risposta di Hegel è nota, ed è comune a tutto l'idealismo : l'universale è tutto in tutti i particolari ; l'unità è presente in tutta la sua realtà nella molteplicità dei suoi momenti ; è unità e molteplicità nel tempo stesso. È però risposta che logicamente conduce all'eleatismo : se l'universale fosse tutto in tutti i particolari, questi sarebbero perfettamente identici fra di loro, e la diversità e molteplicità non esisterebbero in nessuna forma.

Ma ragionare in questo modo, mi ribatte il coro unanime degli idealisti, significa non aver compreso la grande scoperta di Hegel, significa dimenticare che il valore massimo della speculazione hegeliana sta nell'avere opposto la logica del concreto alla tradizionale logica dell'astratto, nell'aver sostituito al principio di contraddizione il principio della sintesi degli opposti. Parleremo più avanti di questa nuova logica, per ora ci basta osservare che è vano pretendere di avere superata la logica antica e i suoi principi fondamentali, quando si continua a ragionare in base ad essi : lo Hegel non è certo disposto ad ammettere l'aforisma: « ciò che è reale non è razionale, e ciò che è razionale non è reale » ; mentre dovrebbe affermarlo senza riserve, insieme al noto aforisma opposto, se veramente il principio di contraddizione fosse stato distrutto dalla nuova logica.

Si comprende, quindi, che il movimento idealistico abbia suscitato, anche nel periodo del suo maggiore sviluppo, opposizioni e critiche vivaci. Nella stessa Germania molti pensatori, anche contemporanei dei maggiori idealisti, giudicano l'idealismo come una deviazione e un travisamento del Kantismo; sono portati dallo stesso carattere audacemente paradossale dell'idealismo a ritornare a Kant, ed anche a interpretare e a sviluppare il Kantismo in senso psicologistico. Dallo psicologismo, per il quale i con-

cetti e le forme universali non sono che formazioni psicologiche, si passa al realismo pluralistico dell'Herbart e al trionfo del positivismo. Neppure quando il positivismo comincia a dar segni di stanchezza, il pensiero contemporaneo, almeno nelle sue maggiori espressioni, ritorna all'idealismo; esso o si ispira di nuovo a Kant, con le varie forme di neo-kantismo e di neo-criticismo, oppure tenta nuove e variatissime vie.

Solo in Italia la reazione al positivismo avviene, più che altro, in senso idealistico; giunge anzi a un estremismo sconosciuto alla stessa Germania, a un estremismo che rappresenta veramente l'avanzata ultima, a cui l'idealismo immanentistico poteva arrivare, nella sua lotta contro ogni forma di trascendenza. Ciò si verifica specialmente nell'attualismo del Gentile. Anche il Croce dichiara guerra alla trascendenza e cerca di allontanarne dal suo sistema la stessa ombra, ma non vuole cadere nel panlogismo ; ammette perciò la realtà di forme di vita dello Spirito diverse dal pensiero logico, e così riconosce che la realtà non è tutta pensiero. Di più la filosofia ha per lui il compito di rendere intelligibile l'esperienza o pensabile la storia, determinando le forme fondamentali che assume l'attività dello Spirito universale, creatore della storia ; la filosofia non crea, adunque, la realtà, ma spiega, rende pensabile una realtà preesistente.

Il Gentile comprese che la trascendenza nel sistema crociano non era per nulla superata, e questa fu la ragione del distacco. Ma il Croce potè ritorcere trionfalmente l'accusa e mettere in evidenza il carattere « teologizzante » della filosofia del Gentile. E in verità non ostante la riduzione di tutta la realtà ad atto di pensiero, la trascendenza, anche nell'attualismo gentiliano, è più viva che mai.

A prima vista sembrerebbe vero il contrario. Lasciamo per ora da parte i volumi esoterici, e limitiamoci ad uno scritto, di cui lo stesso Gentile afferma il carattere essoterico, gli *Avvertimenti attualisti* (1). In esso il Gentile comincia con l'asserire che il suo idealismo si chiama attuale perchè il pensiero, a cui ogni sistema idealistico riduce tutta la realtà, è, per lui, atto. Atto, che

(1) « Giornale critico », genn. 1926.

è lo stesso pensiero dell'esperienza, anzi la stessa pura esperienza, atto in atto, atto presente e non già compiuto ; perchè i così detti atti passati, per essere pensati, debbono essere immanenti all'atto presente del pensiero, con cui la storia del passato si ricostruisce.

Sembrerebbe che il Gentile fosse giunto a quell'estremo a cui è giocoforza arrivare, se si vuole veramente eliminare ogni forma di trascendenza, a ridurre tutta la realtà all'attimo dell'esperienza immediata, al presente della coscienza. Ma sappiamo che non è così. Questo, continua il Gentile, è il concetto che del pensiero hanno coloro che non si sono neppure affacciati all'idealismo attuale; il concetto del pensiero atto, proprio dell'idealismo attuale è *toto coelo* diverso : distinguiamo nettamente e fermamente tra il presente che è temporale (o elemento del tempo) e il presente che è estemporaneo (o principio del tempo) ; tenendo ben presente che il primo, al pari del passato e del futuro, per se stesso è astratto e irreale, e il secondo invece è la concreta forma dell'esistente e dell'effettuale.

Adunque, l'attimo dell'esperienza immediata, il presente temporale, lungi dall'essere tutta la realtà, non è in sè stesso neppure realtà, è un elemento dell'oggetto del pensiero che pensa, è pensiero pensato e non pensiero pensante. E fra pensiero pensante e pensiero pensato vi è opposizione, perchè l'uno è quel che cade e l'altro è quel che resta ; l'uno è molteplicità e mutamento continuo, l'altro è unità assoluta, immortalità ed eternità. Nè il pensiero pensante è il pensiero dell'uomo singolo e nato di donna destinato a morire ; è il Pensiero o pensiero universale, cioè unico ed infinito ; quel pensiero divino che dà a tutti la forza di aprire la bocca. Il pensiero dell'uomo singolo appartiene al pensiero pensato : è parte di quel mondo che io penso, elemento della moltiplicità, nella quale anch'io prendo posto, se in me non considero l'attività del pensiero in atto, ma quella realtà per pensare la quale quest'attività del pensiero lavora e si attua.

È quindi indubitato che il Gentile, oltre « quel mondo che io penso », vale a dire altre ciò che io conosco, ammette un principio produttore di questo mondo, un soggetto universale, infinito, immortale ed eterno. Ma se questo è indubitato, è pure indubitato che la trascendenza resta anche nel suo sistema, per-

chè quel principio è una vera *x* incognita ; per conoscerlo debbo infatti oggettivarlo, come lo stesso Gentile insegna, debbo farlo entrare nel mondo che io penso, trasformarlo da pensiero pensante in pensiero pensato, da principio del tempo in elemento del tempo, da unità assoluta in elemento di quella molteplicità che è la mia conoscenza. Che è quanto fa il Gentile quando ci parla di questa *x* incognita, sia quando la concepisce come Pensiero divino, sia quando la identifica col sentimento (1) : perchè tutto ciò che egli dice del Pensiero pensante, non è, anche stando ai suoi principii, il pensiero pensante, ma l'oggettivazione del pensiero pensante ; è una serie di rappresentazioni o concetti che entrano a far parte del mondo che io penso, che hanno in esso il loro posticino accanto a tante altre rappresentazioni, quelle dell'io come soggetto particolare e dei tanti oggetti che io conosco.

Tutto questo resta vero, anche se si tiene presente ciò che il Gentile aggiunge negli *Avvertimenti* e ripete in tutti i suoi scritti, che il soggetto universale non è qualcosa che stia già in sè e per sè indipendentemente dalla molteplicità del mondo degli oggetti ; che è, sì, una soggettività superiore, ma immanente ad ogni oggetto dell'esperienza ; che non è un soggetto trascendente, ma soggettività trascendentale, perchè condizione e principio di ogni dualizzarsi del pensiero nell'esperienza. Tutto resta vero, perchè concepire il soggetto come trascendentale e non come trascendente, significa solo escludere che esso preesista all'oggetto, ed affermare che è principio operante nell'oggetto. Ma il principio operante nell'oggetto trascende la conoscenza dell'oggetto, e può esser conosciuto solo al modo del soggetto trascendente, in una rappresentazione o ricostruzione concettuale derivante da analisi, trasformato cioè, o meglio deformato.

Non si elimina il trascendente aggiungendo due lettere alla parola, anche se il primo a cadere in questa illusione è stato Kant. Il fondatore del criticismo dopo aver affermato che la conoscenza umana è limitata all'esperienza e che questa è sintesi di materia e forma, pretese di conoscere questa forma nella sua purità, di determinarne la natura ed i modi ; il che equivale ad asserire che

(1) « Giornale critico », genn. 1928.

chi non può estendere la propria conoscenza oltre la visione di un edificio, può arrivare a distinguere i materiali dall'opera costruttrice dell'architetto, e a determinare di questa l'intima essenza. I fattori di ogni sintesi sono immanenti alla sintesi, ma trascendenti la conoscenza della sintesi e conoscibili solo per astrazione. Questo ben comprese il migliore nostro interprete del kantismo, il Tocco, quando scrisse, che l'unico *a priori* che esista è la potenza astrattiva, la facoltà che ha il nostro spirito di isolare la rappresentazione dello spazio, di astrarla dal contenuto sensibile col quale essa è concresciuta.

Né vale aggiungere che il soggetto trascendentale non si conosce come un oggetto, ma si apprende immediatamente nella sua inesauribile vita, che esso è sempre presente a se stesso, autocosciente, atto di pensiero pensante se stesso, pensarsi e non pensare un oggetto. Perchè, se è vero che il soggetto non è estraneo alla propria vita e che ognuno ha anche esperienza di sè mentre ha esperienza della vita propria; è vero ancora che questa forma di coscienza irriflessa che accompagna la vita umana, non è vera conoscenza. Non è conoscenza perchè non è giudizio, ma un semplice avvertire l'attimo fuggente, senza sapere che cosa esso sia, se il tutto o l'infima parte del tutto, se l'universale e l'eterno oppure il particolare e il caduco. Onde non si comprende perchè la parola pensiero, che indica conoscenza riflessa, debba essere riservata ad indicare questa infima forma di coscienza; mentre si evita ogni equivoco e solo si guadagna in chiarezza, continuando a chiamarla, coscienza irriflessa, esperienza immediata o, meglio ancora, vita.

Per distinguere, diceva il Carlini nell'ultimo congresso, l'atto nella sua immediatezza dall'atto come riflessione oggettivante, è pur giusto chiamare, questa, pensiero propriamente detto, quello, intuizione. Ed aggiungeva: pur che si ricordi che lo spirito nell'atto d'intuirsi è piena e perfetta intelligenza di sé; ma poco prima aveva detto: se consideriamo in noi la pura soggettività, è giusto dire kantianamente che il soggetto può pensarsi, non conoscersi, e che soltanto in questo senso è possibile ottemperare all'oracolo delfico (1).

(1) *Atti*, pag. 122 e 123.

Come sia possibile avere piena intelligenza di sè e non conoscersi, è uno di quegli enigmi che solo le mentalità superiori, gli intelletti filosofici potranno risolvere. A me basta la constatazione, che gli stessi idealisti ammettono che il soggetto pensa se stesso ma non conosce se stesso e, per conseguenza, che l'autocoscienza non è conoscenza. E infatti, che bisogno avrebbe il soggetto di oggettivarsi se si conoscesse in sè perfettamente? E come sorgerebbero tante ed opposte teorie intorno all'io, se noi avessimo piena ed immediata conoscenza di noi stessi ? E lo stesso problema socratico del « conosci te stesso » perchè mai sarebbe sorto e come potrebbe ancora attendere la soluzione ?

Ma, intanto, se il soggetto in se stesso non si conosce, ed oggettivato non è più lui, ne segue di necessità che in noi stessi esiste un *quid* irriducibile a pensiero consapevole ; che la trascendenza è ineliminabile dalla nostra conoscenza, anche se risolviamo tutta la realtà nell'io come atto. L'accusa di teologismo, che il Croce rivolge all'idealismo attuale, resta perciò integra, anche dopo la risposta del Gentile nella *Logica del concreto* : « Filosofia, dunque, teologizzante ? E perchè no ? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poichè i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra ». Resta integra, perchè anche l'attualismo non ci dà che l'ombra del pensiero pensante, la sua ricostruzione in termini di pensiero pensato. Resta, perchè nell'attualismo non solo permane la trascendenza ma una trascendenza che può ben dirsi teologizzante : prima di tutto perchè l'attualismo ha in comune con tutti i teologi la pretesa di far conoscere l'inconoscibile: ed anche perchè il suo Assoluto si presenta con qualcuno di quei caratteri che si attribuiscono alla Divinità. Disgraziatamente però gliene manca uno, e, proprio, quello che fa sì che Dio sia veramente Dio: il pensiero universale non esiste in sè e per sè indipendentemente dalla molteplicità del mondo degli oggetti ; Dio invece è Dio perchè esiste in questo modo, perchè è, mentre il mondo diviene, perchè è perfezione infinita già realizzata dall'eternità mentre il mondo è imperfetto sotto tutti i rapporti.

L'appellativo di teologismo ateo è, perciò, in tutto appro-

priato all'idealismo attuale : oltre non riuscire ad eliminare l'inconoscibile, esso non riesce neppure a soddisfare le aspirazioni delle anime veramente religiose. La sua è una religiosità che potrà appagare certi filosofi della religione, ma non gli spiriti religiosi e, specialmente, cristiani; anche se il Gentile pretende di essere l'unico genuino interprete del cristianesimo. Chi è veramente cristiano non negherà mai il Padre che sta nei cieli, che tutto vede e a tutti provvede; confiderà sempre nella misericordia sua, che ha sì gran braccia, proprio perchè trascende infinitamente ogni io empirico.

Ma questo sia detto fra parentesi ; mi basta poter concludere che nessuna forma di idealismo è riuscita al eliminare la trascendenza e a superare Kant in questo punto. L'idealismo non è riuscito nel suo intento unicamente perchè la trascendenza è ineliminabile ; essa è il postulato di ogni filosofia, anzi di tutto il pensiero umano, se per pensiero si intende il vero e proprio atto conoscitivo, il giudizio. Col giudizio, infatti si afferma e si nega l'essere e le sue determinazioni, e, perciò, si presuppone l'essere ; lo si postula sempre anche se non lo si prova mai. Quando io affermo o nego, tendo sempre, non a far essere quello che non è, ma a conoscere quello che è ; ad estendere la mia conoscenza al di là di ciò che è presente alla mia coscienza, anche se questa meta è irraggiungibile. Certo, quando io penso, agisco e creo ; creo un mondo di idee che prima non esisteva, e aggiungo storia alla storia e vita alla vita ; ma creo per conoscere quello che non creo, quello che è, e quello che è stato; se non mirassi a questo non penserei e non giudicherei, vivrei semplicemente l'attimo fuggente.

È quindi inutile persistere nella via dell'idealismo : ogni altro tentativo di superare il kantismo eliminando la cosa in sè e tutto riducendo all'Io autocosciente, è in antecedenza condannato all'insuccesso. Per superare Kant veramente bisogna tenere la via opposta; l'idealismo ha rigettato il principio kantiano della cosa in sè ed ha accolto quello dell'universalità dell'Io, sviluppandolo fino alle ultime conseguenze ; bisogna invece rigettare questo principio e sviluppare quello della cosa in sè.

L'universalità dell'Io, anche nella forma che essa assume

nel kantismo, è inammissibile. È, prima di tutto, un'affermazione gratuita e in contrasto, per le ragioni già esposte, con la limitazione della conoscenza umana all'esperienza, sintesi di materia e forma. Non è, inoltre, vera universalità, perchè l'Io kantiano non risolve in sè tutta la realtà, ma ha contro di sè un mondo reale, quello da cui proviene la materia della conoscenza. Infine, detta universalità è in contrasto con l'esistenza di più esseri ragionevoli ammessa esplicitamente da Kant: l'universalità è unità e se l'attività razionale è una, non vi può essere che un unico essere ragionevole continuamente variante nella materia.

La cosa in sè invece non è quella bestia nera che comunemente si crede. È un principio che ha solo bisogno di essere logicamente sviluppato; e svilupparlo logicamente significa, non già restringere il campo dell'inconoscibile, ma estenderlo a zone che illogicamente Kant credette accessibili alla mente umana.

Bisogna in primo luogo estendere questo campo a tutto ciò che trascende l'attimo dell'esperienza immediata, il presente della coscienza irriflessa, perchè tutto questo mondo può essere conosciuto solo in quanto viene oggettivato, ricostruito cioè con rappresentazioni o concetti che, se non sono la sua negazione, sono però qualcosa di ben diverso da ciò che dovrebbero rappresentare, qualcosa di paragonabile a ritratti di persone del tutto ignote. Bisogna, inoltre, estendere il campo dell'inconoscibile alla stessa esistenza della cosa in sè. Chiunque afferma o nega postula la cosa in sè, ma postulare non è provare, è anzi non provare, e non provare perchè è impossibile provare. L'esistenza della cosa in sè non può essere provata per quella ferrea necessità logica di cui parla il Gentile, perchè io posso affermarla solo con un atto di pensiero, rendendola immanente al mio pensiero, riducendola al mio pensiero.

Giustamente, prima il Jacobi e poi lo Schulze, osservarono che Kant era caduto in contraddizione quando si era servito della causalità, che nel suo sistema è categoria, legge valida solo per il mondo dei fenomeni, per dimostrare l'esistenza di una realtà in sè, causa delle nostre sensazioni. E, pure giustamente, il Jacobi osservò che l'idealismo trascendentale, per essere pienamente coerente, non deve nè affermare nè negare nulla della realtà in

sé, ma professare circa di essa una ignoranza in tutto e per tutto assoluta: distrutta infatti la credenza nell'oggettività del nostro percepire, con l'esclusione che noi si possa essere in condizione di percepire in qualche modo le cose che fanno impressione sui nostri sensi, vien meno, a giudizio del Jacobi, ogni possibile congettura sul reale, e quindi anche l'affermazione di un reale in sè. E in verità, a parte anche il modo col quale Kant concepisce la causalità, non è possibile trovare nella sensazione la prova dell'esistenza di una qualsiasi realtà che la trascenda. La sensazione si presenta alla riflessione col carattere della passività, ma la passività non è che coscienza della passività e la coscienza non è certo cosa esterna. Quando io dico « sento caldo » e, più in generale, quando ripeto in termini moderni il *patior* latino, affermo la mia passività e perciò l'esistenza di una realtà esterna, ma la postulo e non la provo. Si tratta di una certezza che nasce ad un parto con una mia determinata condizione di spirito, e irresistibilmente, possiamo anche aggiungere; ma di una convinzione che manca di qualsiasi fondamento razionale e che non ha altra prova che se stessa.

Ne segue che l'atto con cui affermo la cosa in sè è un atto di fede. Anzi, non solo questo giudizio, ma ogni giudizio è un atto di fede; perchè il giudizio postula, come già si è visto, e proprio per natura sua, la trascendenza: non posso dire « è così » senza postulare la corrispondenza del mio pensiero con qualche cosa che non è il mio pensiero e, perciò, senza ammettere qualche cosa oltre il mio pensiero.

I motivi fideistici che sono in Kant in luogo di essere eliminati, debbono essere sviluppati, fino ad un neo-criticismo fideistico, o meglio fino ad una rielaborazione e a un superamento del kantismo nel senso di un fideismo integrale ed assoluto; di un fideismo che estenda la fede quanto la conoscenza umana, perchè essa è intrinseca al pensiero riflesso, e perchè la coscienza irriflessa non è vera conoscenza, ma vita.

La fede ha in Kant una importanza ed una funzione massima, perchè estendendosi ai tre postulati della morale, è essa che risolve i problemi filosofici fondamentali: conserva però dei limiti non facilmente difendibili e che saranno presto superati. Il neo-

criticismo elimina, col Renouvier, il dualismo kantiano di ragion pura e ragion pratica e afferma che ogni giudizio è un atto di fede; perchè, essendo B e non B dal punto di vista logico egualmente possibili, la scelta o assenso all'uno o all'altro esige sempre l'intervento della libera volontà. Non solo la metafisica ma tutta la scienza è, quindi, fede per il Renouvier.

A parte la motivazione, estendendo la fede ad ogni giudizio il Renouvier sviluppava logicamente il kantismo. La vera ragione per la quale Kant chiama fede morale quel complesso di convinzioni che sgorgano dalla coscienza della legge morale, si è che la ragion pratica non fa altro se non mostrare che quei concetti sono reali ed hanno effettivamente i loro oggetti, ma di questi oggetti non ci dà affatto l'intuizione. Ora l'intuizione dell'oggetto ci manca, non solo a proposito di Dio, dell'immortalità e della libertà, ma per tutto ciò che è oggetto di riflessione, avendo il pensiero riflesso natura rappresentativa, come già si è detto. La fede si estende perciò a tutto il pensiero e comprende anche la scienza. Si può distinguere fra scienza e fede, e intendere per scienza la certezza accompagnata da evidenza e per fede quella che ne è priva ; anzi bisogna fare questa distinzione, perchè essa è il riconoscimento di un fatto indubitato, che la certezza non è prodotta solo da evidenza, che essa sgorga spesso nell'animo umano senza l'ausilio del pensiero logico, da forze che con quello non hanno nulla a che vedere, anzi, talvolta in aperto contrasto con la ragione. Liberazione dello spirito dai legami razionali, rivendicazione di libertà spirituale, grido vittorioso dell'anima che è riuscita ad elevarsi dove le leggi della logica non consentono di pervenire, essa è, ad esempio, nel *certum est quia impossibile* di Tertulliano.

Ma, anche distinguendo, bisogna riconoscere che la stessa scienza è fede, è fede che può dirsi razionale, solo per distinguerla da quella di cui ora si parlava, che è irrazionale. Anche un giudizio evidente è un atto di fede, perchè è fede nella evidenza, nella identità di essa con la realtà. Che ciò che è evidente alla nostra mente sia vero, non può in nessun modo essere provato ; è una certezza soggettiva che non ha per prova che se stessa, per la stessa ragione per la quale è impossibile provare la corrispondenza del

mio pensiero ad una realtà esterna. Perchè anche nel giudizio evidente manca l'intuizione dell'oggetto a cui il pensiero si riferisce, perchè è anch'esso una semplice ricostruzione di una realtà che ci sfugge, è, come afferma Kant nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, un giocare con dei concetti che non hanno forse nemmeno corrispondenza nell'intuizione, e non offrono altra garanzia della loro oggettiva realtà, che il non essere in contraddizione con se stessi. Della quale mancanza di contraddizione si può ripetere il già detto a proposito della passività della sensazione : non è che coscienza di questa mancanza, soggettività, stato d'animo prodotto dal non vedere quanto, anche dal puro punto di vista logico, può sempre opporsi al giudizio che appare a me come evidente. Dubiterò anche, scrive Cartesio, delle dimostrazioni della matematica e dei primi principi di questa, perchè vi sono degli uomini che si sono ingannati, come avviene a coloro che commettono abbagli nei lunghi calcoli. Evidenza non è verità, può essere vero tanto ciò che a me pare evidente quanto ciò che a me pare assurdo ; ragionare non significa superare la fede, ma aver fede nella propria ragione.

Tutto questo può e deve essere opposto ai difensori ad oltranza della logica tradizionale ; ma riconosciuto ciò, bisogna anche riconoscere contro i suoi detrattori, che essa rimane la forma più elevata di conoscenza a cui l'uomo possa giungere. Dopo aver svalutato il pensiero logico bisogna rivalutarlo. I tentativi di sostituzione e di superamento sono infatti innumerevoli, ma rappresentano tutti un passo indietro, un ritorno alla fede irrazionale. Questo è vero, tanto dei tentativi in senso religioso, a cominciare da quello tipico della rivelazione divina, quanto dei tentativi più strettamente filosofici, fino a quello idealistico della così detta logica del concreto.

Il ricorso alla rivelazione divina è antico quanto la storia e durerà quanto la storia ; perchè sembra il più efficace rimedio alle deficienze e ai limiti della conoscenza umana, che, mediante la rivelazione, pare di un colpo elevata alle altezze della conoscenza divina. Ma non è il caso di insistere sul nessun valore del rimedio : sono io che giudico una data dottrina rivelata da Dio, una data persona inviata da Dio e infallibile. Le così dette rive-

lazioni e gli insegnamenti fondati su rivelazioni hanno perciò il solo valore di chi vi crede, e non elevano di un millimetro le nostre possibilità conoscitive: perchè fosse vero che il papa è infallibile, dovrebbero essere infallibili i fedeli che lo giudicano tale. La rivelazione non è dunque che fede nella rivelazione; ed è per giunta una fede che non può neppure essere elevata da irrazionale, quale è sempre nelle anime profondamente religiose, a razionale, non è infatti possibile raggiungere l'evidenza nel giudizio: questa dottrina è stata rivelata da Dio. La rivelazione presuppone l'esistenza della divinità rivelante, esistenza che non può in nessun modo essere dimostrata, e che è perciò il primo dogma di ogni fede religiosa. L'esistenza di un essere infinitamente perfetto urta contro l'esistenza del male, anzi di una qualsiasi realtà da lui distinta. Posta l'esistenza di Dio il male è razionalmente inesplicabile, perchè, per quanti sforzi si facciano in contrario, si finisce sempre o con l'attribuirlo a Dio e col negarlo, col cadere o in Scilla o in Cariddi; nè meno inesplicabile è l'esistenza di qualsiasi cosa distinta da Dio, perchè se Dio è infinito, nulla può esistere al di fuori di lui. Inoltre, anche se l'esistenza di Dio fosse dimostrabile, sarebbe sempre indimostrabile il fatto della rivelazione. Sarà sempre indimostrabile che una dottrina è stata rivelata da Dio, perchè Dio stesso dovrebbe asserirlo: il che è impossibile perchè Dio non può divenire oggetto di conoscenza umana senza trasformarsi in una rappresentazione soggettiva, senza cessare cioè di esser Dio. In mancanza dell'attestazione diretta gli apologisti ricorrono all'indiretta, ai fatti divini che accompagnerebbero la rivelazione, specie di timbri posti da Dio, per garantirne l'autenticità; ma senza alcun risultato, perchè posta l'esistenza di Dio, tutti i fatti sono divini; e quelli a cui gli apologisti fanno ricorso, i così detti miracoli, non sono più divini degli altri, ma solo più rari, solo estranei all'esperienza ordinaria; inesplicabili certamente, stando alle leggi della natura o della scienza e con esse leggi in contrasto, ma solo perchè queste pretese leggi sono ricavate dall'ordinaria esperienza.

Se alla rivelazione per intermediario si sostituisse la rivelazione diretta, fatta alla coscienza, oppure l'agostiniana illuminazione divina, le condizioni sono le stesse: si tratta sempre di

una convinzione soggettiva, di una ferma fede che non ha altra prova che se stessa. Infine, sempre per quella ferrea necessità logica di cui parla il Gentile, anche se Dio parlasse e rivelasse la verità agli uomini, questa verità divina non potrebbe essere appresa se non trasformandosi in pensiero umano, se non cessando di essere verità assoluta, per divenire « un giuoco di concetti » tanto lontani dalla verità assoluta quanto l'uomo è inferiore a Dio.

Per la stessa ragione non possono superare il livello della fede irrazionale neppure le innumerevoli forme di conoscenza estatica o mistica alle quali non solo hanno fatto ricorso le anime intensamente religiose, di una religiosità che possiamo dire antiistituzionale, ma in cui si sono spesso rifugiati anche i filosofi a cominciare da Plotino. La stessa misteriosità, nella quale sono avvolte tutte queste forme di conoscenza spacciate come superiori al pensiero razionale, è una prova che esse non sono una realtà, ma una semplice aspirazione ; che di esse si parla, come si parla della felicità perfetta, ma che al par di questa non si raggiungono ; lo confessa uno dei maggiori mistici, san Bonaventura, col motto *nos non facimus nisi dicere*, detto dello stato mistico. Ma ammesso anche che si giungesse a sperimentarle, non si sarebbe fatto un passo avanti nella via della verità assoluta : saremmo semplicemente come nel caso dei miracoli, di fronte a un esperienza, a una situazione di spirito, che esce dall'ordinario, e che, a prova dell'assolutezza del proprio valore, del suo essere unione con Dio, intuizione senza veli della Divinità, non avrebbe che la ferma convinzione di chi la sperimenta.

La conclusione è che la religione non può elevarci al di sopra della fede soggettiva e irrazionale. Ed è conclusione non irreligiosa, ma rivoluzionaria nei riguardi dei metodi apologetici ufficialmente in uso, specialmente nella Chiesa cattolica: dimostra infatti la vanità di tutti gli sforzi intesi a sostenere la razionalità della fede religiosa e prova insieme che l'unica apologetica possibile, se ve n'è una, è quella volta a dimostrare che anche la filosofia non è che fede irrazionale, è la critica filosofica che, sulle orme di Kant, prova la irrazionalità di ogni costruzione metafisica. Così il tanto bistratto filosofo di Königsberg, lo spauracchio

di tutti gli apologisti ortodossi, si manifesta come il loro migliore alleato.

Passando ai tentativi più strettamente filosofici, bisogna cominciare con l'escludere quelli fideistici, ma includenti una sopravalutazione della fede. Ogni atto umano di conoscenza è un atto di fede, ma ciò non significa che la pura fede sia una forma di conoscenza superiore alla razionale e tanto meno che essa ci dia la verità assoluta. La fede resta sempre una semplice convinzione personale priva di quell'evidenza che è propria della scienza e, quindi, inferiore a questa. Seguire un indirizzo fideistico significa perciò riconoscere che la conoscenza umana ha dei limiti insuperabili, che non è dell'uomo il possesso della verità, come non è dell'uomo il possesso della felicità perfetta ; che gli è invece propria ed ineliminabile l'aspirazione incessante alla verità, come gli è proprio l'aspirare senza tregua alla perfezione e alla felicità ; che il grado più alto di conoscenza a cui egli può elevarsi è la filosofia nel senso etimologico e socratico della parola, desiderio, amor del sapere, continuo sforzo di trasformare in sapere la propria fede. Non solo ogni teologia è questo sforzo, ma anche ogni filosofia ; e non è sforzo vano, anche se non è mai pienamente coronato di successo ; come non è vana la vita, benchè non sia mai nè perfezione nè felicità piena. La vita e la filosofia sono ambedue una continua conquista : conquista di nuove gioie la vita, conquista di nuove fedi e di nuova scienza la filosofia : perchè, quando lo sforzo di trasformare la fede in sapere non riesce, esso stesso provoca la sostituzione della vecchia fede con un nuovo ideale, con una nuova fede ; che a sua volta dà origine a un nuovo sforzo di razionalizzazione, a una nuova filosofia. Si può solo concludere che l'uomo ha in sorte di lavorare senza posa, che il riposo totale, l'ozio, non è per lui.

Bisogna perciò stare con Jacobi quando afferma, che quanto più la filosofia diviene conseguente, tanto più si fa chiaro che essa non può condurre alla verità, perchè il sapere mediato o « che si prova » è tutto una costruzione di concetti, che interponendosi fra il nostro intelletto e la realtà, ci impedisce di conoscerla in se stessa ; si muove sempre, come Kant ha dimostrato, in un circolo chiuso dal quale non vi é nessun accesso alla realtà, in una

serie infinita di condizionali in cui non si raggiunge mai l'incondizionato. Bisogna seguirlo quando asserisce che nessuna dimostrazione può convincerci che ci sia una realtà diversa dalla coscienza, perchè ogni prova si muove entro la coscienza; che un sapere senza prova precede necessariamente il sapere che si prova e che solo per la fede hanno per noi origine le cose, che solo per la fede ha per noi origine Dio. Ma non si può più seguirlo quando concepisce la fede come un sapere immediato che raggiunge tanto la realtà sensibile quanto quella soprasensibile di Dio, della libertà, della moralità e della immortalità. Perchè la fede, muovendosi anch'essa nella coscienza, non può in nessun modo essere sapere immediato o intuizione della realtà trascendente, come pensa il Jacobi; ma è anch'essa ricostruzione soggettiva di una realtà che la trascende, è, come il sapere mediato e per concetti, rappresentazione, immagine, mero fantasma della realtà, e mai quella realtà che si vorrebbe conoscere; non è verità ma solo certezza di avere raggiunta la verità.

Con quello che ora si è detto del Jacobi abbiamo già giudicati anche tutti i tentativi di ricorso al sentimento come fonte di una conoscenza superiore alla razionale e di valore assoluto. Il sentimento accompagna la conoscenza, come accompagna tutta la nostra vita, perchè anche la conoscenza suscita desideri e ripulse, gioie e dolori, ed è a sua volta da essi suscitata; ma il sentimento non è facoltà conoscitiva nè, tanto meno, può farci conoscere la realtà trascendente ed assoluta, perchè è quanto di più soggettivo ed immanente si possa immaginare; esso non ci dà che la fugace coscienza di se stesso, quell'infima forma di coscienza che non è conoscenza ma vita. E, infatti, il sentimento come facoltà conoscitiva finisce sempre per risolversi in qualche cosa che non è sentimento, in pensiero concettuale immediato, in concezioni di cui non si danno prove; o perchè si crede erroneamente che esse siano evidenti, come avviene in Rousseau per le dottrine fondamentali dello spiritualismo tradizionale; o perchè si è nella impossibilità di provarle, come avviene nello Scheleiermacher, per i principii della nostra assoluta dipendenza da Dio e della nostra intima e continua comunione con lui. Ciò va detto anche a proposito dei sistemi intuizionistici sia antichi che re-

centissimi, come quello del Bergson. Anche l'intuizione è, al pari del sentimento, solo un'altra parola con cui si indica il pensiero concettuale di cui non si dà prova; Jacobi usa indifferentemente i termini fede, sentimento, intuizione per indicare quel sapere immediato di cui già si è determinato il valore. Secondo il Bergson, per raggiungere la verità dobbiamo metter da parte tutti gli schemi intellettuali e tuffarci in quella corrente profonda e oscura in cui si risolve l'essere come slancio vitale, come evoluzione perennemente creatrice di forme e di esseri sempre nuovi, dobbiamo sostituire all'intelligenza discorsiva l'intuizione, per la quale si percepisce, vivendola, l'unità complessa e dinamica dell'essere, nascosta sotto le costruzioni frammentarie che la ricoprono. È anche qui il caso di ripetere il bonaventuriano *nos non facimus nisi dicere* : anche l'intuizione bergsoniana non è che pensiero concettuale immediato. Basta a provarlo, il fatto che bisogna far ricorso al pensiero concettuale e discorsivo per esprimerne il fantastico contenuto. Che bisogno avremmo noi di far ricorso agli schemi depauperanti e deformanti dell'intelligenza discorsiva, se veramente intuissimo la realtà nella sua integrale pienezza ? E in che cosa supera il pensiero discorsivo, una forma di conoscenza che solo nelle forme del pensiero discorsivo può essere espressa ? La verità è che anche l'intuizione si risolve, come il sentimento, in un ritorno alla fede irrazionale.

Questa fede è anche il termine invalicabile dell'azione blondelliana. Il continuo dislivello fra la volontà volente e la volontà voluta, la insoddisfazione che accompagna sempre la nostra vita, qualunque sia la strada da noi scelta, non conduce a Dio, come pensa il Blondel, ma può condurre solo — e vi conduce di fatto più facilmente delle argomentazioni dialettiche — alla fede in Dio. Perchè tutto ciò che detta insoddisfazione può produrre, è solo una ferma speranza, facilmente traducibile in certezza, nella sua cessazione ; una convinzione tanto certa quanto senza prova nell'esistenza di un essere, di una vita in cui scompaia il doloroso dislivello della vita presente.

In conclusione tutte le forme di conoscenza immediata si riducono alla mediata o per rappresentazione ; tutte debbono infatti f[illegible] ricorso alla costruzione di concetti; i quali, avendo natura

rappresentativa e interponendosi fra noi e la realtà, ce ne impediscono la immediata e assoluta conoscenza. L'unica differenza sta in questo, che in dette forme la costruzione di concetti non è dedotta logicamente ma è immediata ; vi è, perciò, una immediatezza in queste forme, ma si tratta di una immediatezza che si risolve nella mancanza di ogni prova, nell'irrazionalità, e non già nell'eliminazione dell'elemento rappresentativo.

A tale eliminazione, necessaria per togliere ogni limite alla nostra conoscenza e farci raggiungere la verità, non si perviene neppure con la logica del concreto. Questa nuova logica, che secondo gli idealisti dovrebbe sostituire la logica formale e farne sparire gli inconvenienti, non è che un nuovo modo di esprimere la legge, il ritmo con cui lo spirito, il pensiero pensante, si svolgerebbe. Non è cioè questo ritmo, ma una sua ricostruzione per concetti, una sua alterazione o negazione, per dirla con parole idealistiche, in termini di pensiero pensato ; è anzi una serie di alterazioni che si estende quanto il numero degli idealisti che ne trattano. Come costruzione per concetti si riduce alla logica tradizionale, di questa conserva tutte le deficienze, e, specialmente, l'impossibilità di cogliere la realtà in se stessa. Quando io affermo la logica del concreto, e la descrivo, e mi affatico a dimostrare che essa è quale io la descrivo, e non come è stata descritta da chi prima di me ne ha parlato, tutto il mio dire è un atto di fede, di fede nell'esistenza di questo ritmo e nella sua corrispondenza alla mia ricostruzione concettuale.

O rinunciamo a giudicare, come pretendeva Pirrone, o ci adattiamo a credere; solo la fede può vincere lo scetticismo. Ma rinunciare a giudicare non si può, perchè sarebbe rinunciare a conoscere ; sarebbe un limitarsi a vivere l'attimo fuggente, senza sapere che cosa esso sia, se fuggente o eterno, se l'Assoluto o il relativo: sarebbe un rinunciare a vivere umanamente. La fede è perciò forma ineliminabile della vita umana.

Se la fede è ineliminabile non è, però, meno ineliminabile nell'uomo la tendenza a superarla. L'umana gente aspira sempre più in alto ; per questo non sta contenta al *quia*, e tanto meno alla pura fede : l'aspirazione al meglio è tanto in essa connaturata che la tendenza ad una conoscenza più perfetta rimane in-

tatta, anche quando essa sia giunta alla consapevolezza dei propri limiti conoscitivi. Il fideismo anche più assoluto, mentre è il solo rimedio contro lo scetticismo, non è arresto e neppur rallentamento nella ricerca della verità e del sapere ; non lo è perchè non lo può essere. Non ostante la mia certezza che la verità sia per l'uomo irraggiungibile, che la forma più alta di conoscenza a lui consentita, il sapere razionale, il pensiero chiaro e distinto, sia essa stessa una fede, io non rinuncio al sapere e mi sforzo, come sempre ha fatto tutta l'umanità, di elevare la mia fede a sapere evidente. Kant, mentre riconosce ineliminabile la tendenza umana alla metafisica, ritiene impossibile la soluzione dei problemi metafisici, anche limitatamente al raggiungimento dell'evidenza logica. Ma se si pensa che l'evidenza non è che uno stato d'animo, in fondo, un non vedere contraddizioni nelle nostre costruzioni concettuali, è giocoforza modificare anche qui il pensiero kantiano. Chi potrebbe, ad esempio, negare che il sistema cartesiano fosse evidente alla mente di Cartesio? Un determinato sistema metafisico può apparire alla mia mente pieno di contraddizioni ; mentre appare evidente a chi lo ha escogitato. E può essere ancora, che, nessun sistema apparendo evidente, si vedano maggiormente le contraddizioni dell'uno e meno quelle dell'altro, che si aderisca ad un sistema e si continui a filosofare nel senso etimologico e socratico della parola. Così a me non sfuggono le difficoltà logiche del pluralismo ; ma il monismo, in tutte le sue forme, si presenta alla mia mente pieno di tante contraddizioni da non permettermi di stare un momento in dubbio nella scelta.

Ho già accennato alle contraddizioni del monismo trascendente o teistico, e detto ancora che questa constatazione non è irreligiosa. Non lo è, perchè se si esclude la identità fra evidenza e verità, non si può accusare di falsità un sistema solo perchè esso si presenta alla mente come assurdo. È però indubitato che l'irrazionalità del teismo rappresenta un'inferiorità, perchè lo spirito umano rifugge dall'assurdo ed è naturalmente portato a identificarlo col falso ; questo spiega il continuo sforzo delle anime religiose per eliminare le contraddizioni della propria fede, il persistere della teologia e dell'apologetica razionalistica non ostante la indubitata vanità dei loro sforzi. Si può aderire alla fede re-

ligiosa anche con la consapevolezza dell'irrazionalità sua, ma è cosa di eccezione; o meglio, tale adesione è provocata da uno stato d'animo d'eccezione, è fondata, come in Tertulliano, sulla certezza che la ragione umana sia fonte di errore e che si debbano tenere in non cale le sue leggi. La gran maggioranza dei credenti, però, crede perchè non vede o non vede apertamente questa irrazionalità, o perchè trova una irrazionalità maggiore negli altri sistemi; e chi è giunto alla piena consapevolezza delle contraddizioni logiche del monismo teistico, ed è insieme persuaso che la razionalità cartesianamente intesa sia, non ostante tutte le sue limitazioni, la forma più elevata di conoscenza concessa all'umanità, non può acquietarsi nel teismo, è costretto a filosofare.

Passerà così all'esame del monismo trascendentale o idealistico. Abbiamo già visto che nessun sistema idealistico riesce ad eliminare la trascendenza; ciò non significa però che l'idealismo monistico sia contraddittorio; significa solo che, essendo anch'esso una metafisica, una costruzione per concetti di una realtà trascendente, va anch'esso giudicato coi canoni della logica tradizionale. Se risultasse a quest'esame immune da contraddizione, non vi sarebbe ragione per rigettarlo, perchè esso avrebbe raggiunto il punto massimo a cui può elevarsi la conoscenza umana. Sventuratamente le contraddizioni dei vari sistemi, che si possono raccogliere sotto questo nome non sono minori di quelle del monismo trascendente.

Anche limitando l'esame ai principii comuni ai vari sistemi dell'indirizzo, troviamo una prima contraddizione nell'assunzione di un principio eterno ed universale e che insieme diviene: ciò che è eterno non diviene perchè l'eternità è negazione del tempo, mentre il divenire esige il tempo e lo spazio ancora, essendo il tempo, come giustamente afferma il Bergson, anch'esso spazio, una linea lungo la quale avvengono i mutamenti della realtà che diviene; ciò che è universale non diviene perchè l'universalità è totalitarietà, impossibilità di acquisto e di perdita, mentre il divenire è un continuo succedersi di creazioni e di distruzioni; ciò che è uno non diviene perchè il divenire, essendo mutamento è diversità e molteplicità. Non meno contraddittorio è il principio dell'immanenza dell'universale nei particolari: se l'universale

fosse tutto in tutti i particolari, ogni particolare sarebbe necessariamente identico a tutti gli altri e, anche per questa ragione, non vi sarebbero in nessun senso e in nessun modo, nè diversità, nè molteplicità. Contraddittorio è pure il principio dell'autocoscienza, se l'autocoscienza non è una vuota parola ma significa vera e piena conoscenza di sè: essa dovrebbe infatti estendersi a tutti i soggetti individuali perchè identici in quanto soggetti all'io universale; ogni soggetto dovrebbe perciò sapere che ogni realtà oggettiva non è che un suo costitutivo, dovremmo in una parola essere tutti idealisti senza titubanza alcuna; anzi non potremmo neppur filosofare, perchè chi possiede la verità non la cerca.

Il monismo per essere coerente, dovrebbe essere eleatismo: negare, senza riserva alcuna, non solo il mutamento, ma anche la molteplicità e la diversità. La mente umana rifugge, però, da queste recise negazioni, perchè la stessa coscienza è distinzione: si spiega così lo sviluppo di concezioni pluralistiche anche nell'ambito dell'idealismo. Basta ricordare, per limitarci al pensiero contemporaneo e nostro, il sistema varischiano, originale e di importanza indiscutibile. Ma il Varisco pone a fondamento del suo pluralismo soggettivo il principio teistico, e perciò ricade in tutte le difficoltà del monismo trascendente. Il suo discepolo P. Carabellese ha cercato di evitarle nella sua filosofia del concreto. Il Carabellese ammette la pluralità dei soggetti, la considera anzi come positiva caratteristica della singolarità soggettiva, perchè non si può dire *io* senza dire *tu*; rifugge però dal realismo e perciò concepisce l'oggetto come essere che non è fuori ma è presente alla coscienza, come unità costitutiva di ciascun io concreto, perchè il soggetto, se non riconoscesse a sè come altro e quindi ad ogni altro, l'essere, se rimanesse nella pura alterità e reciprocità col tu, non avrebbe essere, non sarebbe. Il concreto, la massima realtà, sta così nella sintesi della coscienza: il soggetto (singolarità molteplice della coscienza) ha coscienza dell'oggetto (universalità unica della coscienza). Il Carabellese, concependo l'oggetto, l'assoluto, come costitutivo del soggetto e la molteplicità dei soggetti come costitutiva del soggetto singolo, crede di avere evitato tanto il solipsismo e il soggettivismo quanto la trascendenza e l'inconoscibile. Ma invano, perchè è impossibile evitare

ambedue gli scogli. Se, per evitare la trascendenza, si concepisce l'oggetto come essere presente alla coscienza, esso vien ridotto a realtà mentale, a soggetto ; così svanisce anche la molteplicità concreta dei soggetti, perchè anch'essi si riducono a costruzioni mentali, non si ha il tu reale e concreto, ma solo l'idea del tu. Se al contrario si affermano gli altri soggetti, il tu veramente e concretamente altro da me e non la sola idea del tu, si è in piena trascendenza : se il tu è altro da me, non è me, mi trascende. Aderire al pluralismo anche solo dei soggetti, significa far cadere tutti i veli con cui troppo spesso si tenta di nascondere la trascendenza.

Altra forma di pluralismo non priva di originalità, ma che urta in difficoltà analoghe e non minori, è quella dell'Aliotta. Anche l'Aliotta, pur ammettendo più soggetti, vorrebbe evitare la trascendenza ; il suo pluralismo è, così, anche sperimentalismo. Egli riduce infatti tutta la realtà all'atto di esperienza ; intende per esperienza tutta la vita della nostra coscienza nella sua complessità, la concepisce come processo inesauribile che non ha nè principio nè fine ; come originariamente distinta nella pluralità degli individui, perchè non posso aver coscienza di me senza distinguermi dal mondo e dalle altre persone. L'io e il mondo e le varie anime non esistono che nella sintesi concreta dell'esperienza, come momenti distinguibili, ma inseparabili del suo processo. I soggetti d'esperienza sono originarii e imperituri nella loro eterna correlazione ; possono da una forma oscura di vita elevarsi a una forma più consapevole e chiara, ma non si estinguono mai, nè cessano mai di agire. Non sono originariamente coordinati al raggiungimento di un fine razionale che si attui nella storia e nel mondo; l'armonia del mondo non è mai compiuta, ma si va sempre realizzando. Il vero non è nella corrispondenza a un modello oggettivo, sussistente in sè ; ma non è neppure nel processo puramente dialettico del pensiero, che è al contrario, arbitrario e infecondo. Una teoria è vera se le azioni da essa suggerite riescono a realizzare un superiore accordo delle nostre attività umane e delle altre innumerevoli energie operanti nel mondo; non vi è, quindi, una verità assoluta ma gradi diversi di verità e realtà, secondo che si realizzano forme più complete e integrali di vita d'esperienza.

Si può convenire in molti punti con l'Aliotta, ma bisogna cominciare con l'osservare, che è impossibile ammettere una pluralità di soggetti e insieme ridurre tutta la realtà ad atto di esperienza. L'atto esige un unico soggetto ; gli altri soggetti, appunto perchè altri, non possono far parte della mia esperienza nella loro realtà, ma solo nelle loro rappresentazioni o ricostruzioni concettuali. L'Aliotta stesso, mentre dice che le forme della nostra conoscenza non sono apparenze ma le forme stesse della realtà che si svolge, è costretto ad ammettere, che mentre io colgo direttamente nella sua viva concretezza il processo dell'anima mia non posso avere la medesima conoscenza immediata e intuitiva degli altri spiriti ; che la cognizione del pensiero e del sentimento altrui è sempre indiretta, indeterminata, astratta (1). Ma ammettere una conoscenza indiretta, per costruzione, adunque di concetti, è già ammettere una realtà trascendente l'atto di esperienza. La trascendenza rimane, anzi, nello stesso ambito della nostra esperienza, come già si è detto ; e l'Aliotta non riesce ad eliminarla, affermando che il processo dell'esperienza è inesauribile ed eterno, e che nel suo fondo oscuro essa comprende tutto l'universo, essendo i soggetti originari ed imperituri. Egli stesso scrive che l'incosciente e il subcosciente sono parole che un idealista non deve pronunziare, se non vuol far rientrare dalla finestra il realismo cacciato dalla porta. E giustamente, perchè parlare di coscienza oscura, di esperienza indistinta, è già ammettere che la conoscenza non si estende neppure a tutta la nostra vita, che vi è qualcosa in noi che vorremmo conoscere, ma che non conosciamo. Rigorosamente parlando, egli aggiunge (2), il sentimento, l'intuizione, qualsiasi esperienza immediata in sè medesima è cieca e muta, non sa di essere nè l'assoluto, nè il relativo ; solo quando si riflette su di essa, si pone e si risolve il problema del suo valore. Soltanto nel pensiero riflesso sta, adunque, la conoscenza vera e concreta ; se è così, è inutile aggiungere che il soggetto è una continuità di vita, un

(1) *Relativismo e idealismo*, Napoli, Perrella, p. 51.
(2) Op cit., p. 95.

processo che trasparisce a se medesimo nell'atto stesso in cui si svolge, e che ciò che è conosciuto in forma riflessa è il conoscente nella sua concreta attualità. Se l'attività soggettiva trasparisse chiaramente a se medesima, non vi sarebbe bisogno di ricorrere alla riflessione, alla costruzione per concetti, alle teorie intorno all'io. Il primo trascendente e il primo inconoscibile è la nostra attività soggettiva, la nostra vita, la quale, è, sì, presente alla coscienza, ma in una di quelle forme immediate, che giustamente l'Aliotta dice cieche e mute. Il concetto tradizionale della verità, che l'Aliotta vorrebbe escludere, resta così in tutto il suo sistema; è anzi implicito nella stessa concezione pragmatistica della verità: considerare vere le teorie confermate dalla storia e dall'esperienza sociale, significa far consistere la verità nella corrispondenza delle nostre idee coi fatti, e non solo coi fatti presenti, ma anche coi loro futuri effetti.

Per superare il solipsismo bisogna rinunciare a risolvere tutta la realtà nell'atto di esperienza, e concepire, invece, l'esperienza come la molteplice vita dei soggetti, come quel mondo che nasce dal loro mutuo interferire. Così la relazione mia con gli altri si identifica con la mia vita e l'isolamento con la mia morte. Perchè niente prova che i soggetti siano imperituri e in eterna correlazione, come pensa l'Aliotta: ammettere il divenire è ammettere la creazione e la distruzione; nè, se si ammettono, vi è ragione per limitarle ai fatti di esperienza e per non estenderle ai soggetti o principii dell'esperienza. La realtà si configura quindi alla mia mente come un complesso di soggetti, o meglio di principii attivi, che con le loro mutue relazioni danno ad essa l'unica forma possibile di unità. Perchè, se è assurda l'unità metafisica, non è meno arbitraria ed assurda l'unità finalistica. Che tutti gli esseri tendano ad un unico fine e formino un tutto armonico, un unico organismo, non solo è affermazione gratuita, ma contraddetta da quella forma di relazione che è lotta, guerra, fra soggetto e soggetto; che è forma ineliminabile perchè originata dalle opposte nostre tendenze, dall'essere ogni soggetto diverso dagli altri. L'armonia del mondo, possiamo dire con l'Aliotta, non è mai completa; la sua unità è solo un ideale della nostra mente, che

si sforza di racchiudere in un unico concetto, l'infinita molteplicità del reale.

Ma che cosa mi induce ad ammettere una molteplicità di soggetti? Non sono, come pensa Adolfo Levi, le esigenze della vita morale, non è la coscienza del dovere, perchè questa presuppone l'esistenza degli esseri verso i quali mi sento obbligato, e non sorgerebbe in me se non fossi già certo della loro esistenza. Ciò che produce in me questa certezza è soltanto la coscienza della mia limitatezza e passività, che accompagna tutta la mia vita. Questa coscienza, mi si può opporre, non supera i limiti della soggettività; lo ammetto senza alcuna riserva, ed è per questo che chiamo fede la mia concezione pluralistica della realtà. È fede, come è fede ogni metafisica e ogni filosofia; ma è fede nella mia esperienza e nella mia ragione, è fede nella vita e nel destino, è fede nell'eterno, come contrapposto al perituro e al precario.

Zara, R. Istituto Magistrale.

Francesco Dal Monte

LA SOPRAVVIVENZA DI CIPRIANO
NELL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

7. — Cipriano in Agostino.

Sappiamo che il grande vescovo ipponese non solo allude a chiese erette alla memoria di Cipriano sul luogo del suo supplicio e sulla sua tomba, presso alle porte di Cartagine, che non solo egli stesso ha pronunciato prediche nell'occasione dell'anniversario della morte di Cipriano, ma che nella lotta antidonatistica egli ha studiato assiduamente e spiegato le lettere ciprianee sul battesimo degli eretici. Egli accenna pure ad altre lettere e ad altri trattati, ad eccezione dell'*ad Demetrianum* e dell'*ad Fortunatum*. Nella sua *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I (Lepsia, 1893), p. 706-713, lo Harnack ha raccolto i passi degli scritti agostiniani concernenti questo argomento. Non li esamineremo chè simile rassegna sarebbe troppo lunga. A proposito dei due trattati, lasciati da parte da Agostino, lo Harnack osserva che « fino ad un certo punto, essi erano antiquati ». Senza dubbio, l'osservazione è leggittima per l'*ad Fortunatum* ; ma non tanto per l'*ad Demetrianum*. In ogni caso, sarebbe erroneo il pensare che Agostino non li abbia letti o conosciuti. Come osservai altrove (1), « la visione del mondo e della storia esposta da Agostino nella sua opera *De civitate Dei* è come lo sviluppo di un abbozzo tracciato da Cipriano nel suo scritto *Ad Demetrianum* ».

Ma vorrei trattare qui un'altra questione, formulata da A. Pincherle in questa stessa Rivista (1931, n. 1, p. 45, nota 1 e p. 49 nota 1) e che si riallaccia al processo d'evoluzione spirituale di Sant'Agostino. Quando è egli venuto a contatto colle opere di Cipriano ? Dove scopriamo le prime tracce sicure di questa conoscenza ? Per rispondere sono riandato sugli scritti del « decennio

(1) Nella « Internationale Kirchliche Zeitschrift » 1920 p. 60 e seg.

di preparazione» (366-396) e credo di essere in grado di rispondere con certezza. Ma devo rendere omaggio esplicitamente alla capacità di A. Pincherle : di fatti è nello scritto, composto da Agostino nel 393, *De sermone Domini in monte*, che appaiono per la prima volta vestigie incontestabili d'influsso ciprianeo, non tanto nel passo citato dal Pincherle e che ricorda il *de unitate ecclesiae* di Cipriano, quanto nella spiegazione del «Padre Nostro». Poichè non posso esigere di essere creduto sulla mia sola parola, vorrei esporre lo stato dei fatti concernenti le opere agostiniane del suddetto periodo.

Quando nello scritto *contra Academicos* (I, 4, 12 M. L. 32, 912) l'interlocutore Licenzio dice : *recte dicis et bene admones*, l'inciso non proviene di certo dal preambolo dell'opera ciprianea *ad Donatum* (*bene admones, Donate carissime*), ma sarà stato un giro di frase corrente in simili casi.

Nel medesimo scritto I, 1, 1, (p. 905), si tratta del *sapientiae portus*, che accoglie gli uomini, *ubi neque adversante fortunae flatu neque secundante moveatur*, II, 1, 1. (p. 919) del *philosophiae tutissimus iucundissimusque portus*, I, 1, 4 (p. 908) *philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi, ad quam avidius retinendam et hauriendam quo te incitarem quamvis tuam sitim bene noverim, gustum tamen mittere volui*. Questo in ogni caso ricorda passi ciprianei come *ad Don* 14 (14, 25) *si quis ab inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur*, c. 5 (7, 10) *exuberat affluenter* (*spiritus*), *nostrum tantum sitiat pectus et patcat*, *Test. ad Quirinum poem.* p. 36, 19 *nos nunc de divinis fontibus implevimus modicum... bibere uberius et saturari copiosius poteris*, etc. Ma si deve considerare che simili espressioni in parte sono desunte dal linguaggio filosofico, in particolare dal linguaggio della Stoa, in parte si ritrovano nelle prefazioni ad opere diverse (1).

I, 5, 13 (p. 913) dice Licenzio : *Ergo si viator quispiam diverticulum vitans, quod a latronibus obsideri audierit, recta ire pergat atque ita evadat interitum etc.* E Cipriano nell'*ep.* 68, 3

(1) Vedi le mie *Cyprianische Untersuchungen* p. 289 e seg. 294 e seg.

(746, 12) *Si in via stabulum aliquoà obsideri et teneri a latronibus coeperit* etc. È una imagine efficace e del resto spesso adoperata.

II, 11, 26 (p. 932) *non enim vocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem.* Cf. Tertulliano *Apol.* 46 (I, 285 Oehler), Minucio Felize *Oct.* 38, 6, Cypr. *de bono pat* 3 (398, 17), e pure Seneca *ep.* 16, 3 e 24, 15. Vedi le mie *Cyprianische Untersuchungen* p. 304 e seg.

III, 19, 42 (p. 956) *animas multiformibus erroris tenebris caecatas* Cf. *ad Don* 3 (5, 1), *Idola* 14 (31, 7) ed altri passi presso Cipriano ed anche presso altri scrittori come Lattanzio *div. inst.* III, 18, 14. Min. Fel. *Oct* 7, 4.

Ib.: *cuius* (cioè di Dio, di Cristo) *non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas... potuissent* Confronta Cipriano *ad Fort.* 5 (326, 8) *quando ille* (*Christus*) *veniens non verbis nos hortatus sit, sed et factis, de un* 2 (210, 24), *de laps.* 7 (242, 5). Sarà un concetto spesso formulato negli ambienti cristiani. Anche la filosofia (stoica) insisteva sul fatto che il maestro non deve insegnare il modo di vivere e di agire colle sole parole, ma coll'azione e l'esempio. Seneca *ep.* 16, 3 e 24, 15, Lattanzio *Div. Inst.* IV, 24, 8.

Nel *De beata Vita* 1, 1 e 1, 5 (M. L. 32, 959 e 961) appare di nuovo il *portus philosophiae*, vedi sopra.

1, 2 (p. 959): *quod eis usquequaque falacissima serenitas voluptatum honorumque blanditur* — è il linguaggio della filosofia stoica (Seneca *de benef* IV, 30, 15) che ritroviamo anche presso Cipriano : vedi le mie *Untersuchungen*, p. 294.

1, 5 (p. 961): *sed etiam ipse portus late patet*, e *De ordine* II, 11, 34 (M. L. 32, 1011) *quod late patet ac paene in omnes artes operaque humana diffunditur.* L'inciso *late patet* sembra una espressione corrente. Cicerone *Tusc* I. 13, 29 presso Lattanzio *Div. Inst.* I, 15, 27; Cip. *de zelo* 6 (422, 26), *de bono pat* 20 (411, 21), *ep.* 15, 4 (615, 7) ed anche Erma, *Mand.* V, 2, 3. V. R. R. 1929, n. 2 p. 161.

1, 6 (p. 962): *nam is tempori aptus locus secretusque occurrerat.* Cf. *ad Don* 1 (3, 2 e seg.) *tempestivum hoc tempus est... locus etiam cum die convenit* Si tratta in entrambi i casi – tempo e loco – di un colloquio filosofico o religioso, come anche presso Min. Fel., *Oct.* 2, 3. Una simile espressione può anche essere stata usuale.

Ibid.: *nostra mater, cuius meriti credo esse omne quod vivo Ad Don.* 4 (6, 18) *Dei est omne quod possumus, inde vivimus*; Arnob. *adv. nat* I, 29 (p. 19, 28 Reifferscheid) Seneca, *ep.* 90, 1. (V. le *Untersuchungen* p. 289).

De ordine I, 1, 2 (M. L. 32, 910) *quis tam caecus est mente*: Cf. *ad Don.* 12 (14, 1) *o detestabilis caecitasmentium*! Zenone di Verona, *Tr.* I, 9, 3 (M. L. 11, 329 B) *o caeca mens hominum.* V. anche Lattanzio *Div Inst.* I, 21, 11 in R. R. 1931, n. 2 p. 126.

I, 8, 23 (p. 988) *piget et pudet.* Tertull. *apol.* 2 (I, 123 *Oehler*): *pudet aut piget.* Cipr. *ep.* 73, 5 (781, 18): *dicere quod aut horret aut pudet nosse.* Lattanzio, *Div. Inst.* I, 16, 2: *pudeat ac poeniteat.* Gaudenzio di Brescia, *Sermo* XIII (M. L. 20, 939 A): *pudet dicere, poenitet recordari.*

II, 4, 11 (p. 1000): *tamen dicam quod sentio.* Apuleio, *Metam.* V, 10: *dicam enim libere quod sentio*, Min. Felice, *Oct* 18, 9: *eloquar quemadmodum sentio.* Lattanzio, *Epit.* 45 (50) 2: *dicam quod sentio.* Cf. anche Cipriano, *ep.* 54, 2 (622, 7).

De moribus ecclesiae catholicae, I, 1, 2 (M. L. 32, 1311): *decipiuntur incauti.* Lo stesso, I 34 (p. 1342) Cf. Cipriano de unitate 3 (211, 16): *fallat incautos, ad Fort. praef.* (2 (318, 3): *fallit incautum.*

I, 7, 11 (p. 1315): *ad familiaritatem tenebrarum suarum.* Cf. Cipriano *ad Don.* 4 (6, 2): *malis iam propriis ac vernaculis*, Latt. *Div. Inst.* I, 9, 5: *domestica et propria mala.*

I, 18, 33 (p. 1325): *quamdiu latratis.* Cip. *ad Dem.* 1 (351, 2): *oblatrantem te, ep.* 45, 2 (602, 3), Lattanzio *Div. Inst.* II, 8, 50: *circumlatrantes philosophi.* Optato, III, 6 (p. 86, 20 Ziwsa): *rabida latrat invidia.* Gaudenzio di Brescia, *Sermo* IX (M. L. 20, 902 A): *ore rabido oblatrantes.*

I, 34, 74 (p. 1342): *quid inter fidem atque fallaciam intersit.* Invece nel *De libero arbitrio* III 23, 67 (p. 1304) troviamo un gioco di parole ciprianeo che doveva essere corrente negli ambienti cristiani: *fides-perfidia.* Esso però appare già presso Seneca: *de benef*, III, 25.

I, 34, 76 (p. 1342) le considerazioni sulla paglia che cresce insieme al fromento nella Chiesa fino al giorno del giudizio ci rammentano è vero, Cipriano, *ep.* 54, 3 e 55, 25 (contro Nova-

ziano), ma sono ispirate dal passo di Mat. VIII, 24 e seg. Già Callisto si era valso di questo passo per la sua indulgenza. (Ippolito, *Refut.* IX 12, 5). Nello scritto composto circa l'anno 390, *De vera religione* 6, 10 (M. L. 34, 127), Agostino usa, parlando della Chiesa cattolica, l'imagine dell'*ara* con *frumentum et palea*, senza però che si possa stabilire un rapporto certo con Cipriano.

I, 10, 19 (p. 1353) Agostino muove questa obbiezione ai tre *signacula* (*oris, manuum, sinus*) dei Manichei: *quid si oculis, auribus, naribus peccet? quid si calcibus hominem affligat vel etiam necet?* Sarà solo per caso che anche Cipriano, *ep.* 52, 2 (619, 5) enumerando i peccati di Novato scrive: *uterus uxoris calce percussus..... et damnare nunc audet sacrificantium manus, cum sit ipse nocentior pedibus quibus filius qui nascebatur occisus est.* Allora gli assassini hanno spesso ucciso anche coi calci.

Nel *De libero arbitrio* III, 21, 59 (M. L. 32, 1300), Agostino dichiara che i *catholici tractatores divinorum librorum* non hanno ancora studiato il problema dell'origine dell'anima o che almeno simili scritti non gli sono ancora capitati tra le mani. Egli dunque ha percorso la letteratura ecclesiastica. Ora il trattato fu iniziato è vero nel 388, ma terminato solo nel 395 (1). La dichiarazione che c'interessa si trova nel terzo libro, l'ultimo.

Nel *De magistro* 1, 2 (M. L. 32, 1195) Agostino scrive: *Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus* (Mat. VI, 6), *quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimuspraestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit... Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est.* Questo passo ricorda in una certa misura il *de dominica oratione* di Cipriano, c. 4 e seg. (268, 24): *ut sciamus Deum ubique esse praesentem, audire omnes et videre et maiestatis suae plenitudine in abdita quoque et occulta penetrare... nec admonendus est clamoribus* (sopra: *tumultuosa loquacitate*) *qui cogitationes videt.....* (*Anna*) *Deum non clamosa petitione sed ta-*

(1) Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* III, 465.

cite et modeste intra ipsas pectoris latebras precabatur..... loquebatur non voce sed corde. Non sarebbe dunque impossibile che Agostino avesse letto, già nel 389, quando egli stava componendo il *De magistro*, lo scritto ciprianeo *de dom oratione*. Ma non possiamo giungere alla certezza (1).

L'opuscolo, composto circa il 390, *De vera religione* è già stato citato sopra per il passo 6, 10 (M. L. 34, 127) che tratta dei rapporti della Chiesa cogli eretici e con gli scismatici e ricorre all'immagine dell'aia colla paglia ed il grano buono. Agostino dice : *Carnales autem suos, id est viventes aut sentientes carnaliter, tanquam paleas tolerat, quibus in area frumenta tutiora sunt, donec talibus teguminibus exuantur, sed quia in hac area pro voluntate quisque vel palea vel frumentum est, tamdiu sustinetur peccatum aut error cuiuslibet, etc.* Difatti anche Cipriano scriveva nel *de unitate* 10 (218, 16): *fieri haec* (le eresie e gli scismi) *Dominus permittit et patitur manente propriae libertatis arbitrio* (cfr. anche l'*ep.* 54, 3 p. 622, 17 : *nobis tantum modo elaborandum est, ut frumentum esse possimus*), ma egli addita le eresie e gli scismi come il mezzo che, prima del giorno del giudizio, serve a segregare la paglia del grano: *sic et ante iudicii diem hic quoque iustorum atque iniustorum animae dividuntur et a frumento paleae separantur.*

6, 11 (p. 128) Agostino spiega come sia possibile — ciò che egli afferma — che i buoni vengano respinti o esclusi dalla Chiesa. Cipriano invece scriveva *de unitate* 9 (218, 7) : *nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere : triticum non rapit ventus... inanes paleae tempestate iactantur*, ma egli parla di una separazione

(1) Cf. anche Ilario di Poitiers, *Comm. in Matth.*, V. 1 (M. L. 9, 943 A): « *ergo non occulta domus, sed cordis nostri cubiculum ingredi et clauso mentis nostrae secreto orare ad Deum, non multiloquio sed conscientia admonemur quia dictorum verbis opus omne praecellat.* Cromazio, *Tractatus* 13, 1 (M. L. 20, 358 A) *Etideo clauso ostio, id est intra cordis ac conscientiae ipsius secretum a Domino iubemur orare, ut ab eo, qui secretorum et occultorum est cognitor, recipiamus orationis occultae mercedem, religiosae enim mentis est, Deum non clamore vel sono vocis sed devotione animi ac fide cordis orare* : seguono poi l'esempio di Anna e altri esempii. Il confronto dimostra che Cromazio ha utilizzato Cipriano ed Ilario. Nel *Sacramentarium Gelasianum* troviamo, come presso Cromazio, questo passo e 36 (M. L. 74, 1092 A) *clauso ostio.... id est ut a mala cogitatione pectus nostrum mystica clave claudamus.* Agostino scrive nel *De sermo Domini in monte* II, 3, 11. (M. L. 34, 1274) *claudendum est ergo ostium, id est carnali sensui resistendum.* Parleremo più tardi della relazione di questi scritti tra loro.

volontaria dalla Chiesa ed è costretto, in vista del ritorno, sperato e poco dopo effettuato, dei confessori scismatici ad attenuare le sue aspre dichiarazioni (nell'*ep.* 46, 1, e nell'*ep.* 51, 2).

41, 78 (p. 157): *nemo nos fallat.* Cipr. *de unitate* 5 (213, 16): *nemo fraternitatem mendacio fallat, de lapsis* 17 (249, 17): *nemo se fallat.* Doveva essere un inciso corrente.

55, 113 (p. 172): *unum Deum, quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius, per quam ad unitatem formamur, et pacem, qua unitati adhaeremus.* Cipr. *de unitate* 23 (231, 7): *unus Deus est et Christus unus et una ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata,* c. 6 (215, 2): *pacem Christi et concordiam.* Ma non erano questi concetti già da molto tempo bene comune della Chiesa?

Anche leggendo il *de vera religione,* si può ammettere la possibilità sola che Agostino abbia letto il *De unitate* di Cipriano.

Nello scritto *De utilitate credendi,* scritto intorno al 391, è detto 1, 2 (p. 4, 28 ed. Zycha Vienna, 1891) a proposito dei manichei: *Nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse quam in suis probandis firmos et certos manere.* Analogamente scriveva Gennadio, *de vir. ill.* c. 15 a proposito di Commodiano: *magis illorum* (sc. *paganorum*) *distruere potuit quam nostra firmare.*

17, 35 (45, 17) Agostino scrive, parlando della Chiesa, contro i manichei: *Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, columen auctoritatis obtinuit? cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis adrogantiae.*

Qui, per la prima volta, Agostino considera il famoso passo Mat. XVI, 17 e seg. Per ciò mi sia concesso di esporre prima il senso e la portata delle sue parole, giacchè simili dichiarazioni agostiniane vengono sempre a nuovo fraintese ed utilizzate abusivamente, come è stato fatto di recente anche nell'enciclica di

Pio XI sul grande dottore della Chiesa (1) (*Acta Apost. Sed.* XXII, 1930, n. 5, p. 212 e seg.)

Come vediamo, si tratta, nel nostro passo, della Chiesa cattolica in quanto opposta ai manichei, e di essa sola, senza uno sguardo su la Chiesa romana in particolare. L'espressione *ab apostolica sede* suppone solo il momento importantissimo descritto in Mat. XVI, 17 e seg. Da questa, « confessione » di Pietro e dalla sua assunzione alla cattedra, che ne resultò, fino alla « confessione del genere umano » la chiesa cattolica detiene l'autorità suprema, mentre gli eretici invano abbaiano contro di essa e vengono condannati, in parte dallo stesso giudizio del popolo, in parte dalle decisioni dei concilii (non si pensa neppure qui alla cattedra romana), in parte dall'intervento miracoloso di Dio. Ad essa spetta dunque la preminenza (fra le altre forme di chiesa). Agostino dunque, come Cipriano nell'*ep.* 33, 1, e nel *de unit.* 4, considera l'episodio di Mat. XVI, 18 e seg., come la fondazione della sede episcopale cattolica, della dignità vescovile, senza nessuna relazione speciale alla sede romana. Intorno al 397 egli scrive nella stessa maniera, nell'opuscolo *Contra epist. fundamenti* c. 4 (p. 196, 14 - Zycha) diretto contro i manichei, che egli si sente vincolato alla Chiesa accanto ad altri motivi per la *ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum.* Anche qui non si tratta della successione dei vescovi romani, ma della successione episcopale in genere, come nello scritto *de utilitate credendi.*

L'evidenza appare più completa nel trattato, scritto intorno al 400, *contra Faustum manichaeum* 28, 2 (p. 379, 18 Zycha), dove è detto del racconto della nascita di Gesù: *quam Matthei esse dicit universa ecclesia ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos recta successione perducta.* Dunque Agostino alterna l'espressione *ab ipsa sede Petri* con *ab apostolicis sedibus*, e *usque ad praesentem episcopatum* con *usque ad praesentes episcopos.*

Se dunque Agostino scrive, alla fine dell'anno 393 nello *Psal-*

(1) Riproduco parte delle mie spiegazioni nella « Theologische Litteraturzeitung », 1931 n. 9 p. 209, dove purtroppo ho tralasciato il passo de *De utilitate credendi*, 17, 35.

mus (abecedarius) contra partem Donati, v. 229 e seg. (p. 12, ed. Petschenig, Vienna 1908): *Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, Et in ordine illo patrum quis cui successit videte*: *Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae*, desta meraviglia l'audacia colla quale questo passo viene tradotto ed interpretato in favore del primato romano, come se suonasse *in ipsa Petri sede*, e non *ab ipsa Petri sede*. E quest'audacia stupisce ancora di più, giacchè la festa *Natale Petri de cathedra*, all'origine celebrava non l'innalzamento di Pietro alla sede romana, ma la fondazione della *cathedra episcopatus* Mat. XVI, 18 e seg., come risulta da una predica attribuita ad Agostino nella celebrazione di quel giorno. (Append. *Sermo* 190, 1) (1).

Nell'epistola a Generoso, *ep.* 54, 2 (p. 153, 8 ed. Goldbacher), scritta intorno al 400, leggiamo, è vero: *Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus* (da Pietro sta in opposizione a da Donato) *cui totius ecclesiae figuram gerenti dominus ait*: Mat. XVI, 18. *Petro enim successit Linus, Lino Clemens... Siricio Anastasius*. I vescovi romani vengono qui enumerati, ma solo a titolo di esempio primo ed eccellente della successione episcopale cattolica: Pietro stesso rappresenta, secondo un concetto germinamente ciprianeo, la *figura* della Chiesa intera. Nel c. 3, a proposito del caso, affermato dai donatisti, che vi fosse stato un *traditor* fra i vescovi romani, si ricorre subito alla Chiesa d'Oriente. Lo stesso si vede nello scritto *Contra litteras Petiliani*, composto fra il 401 e il 403, II, 51, 18 (p. 88, 14 Petschenig).

Dopo questa digressione, torniamo al passo del *De utilitate credendi* 1, 2, che ha la data presso a poco del 391, e domandiamoci se il neomista Agostino, quando egli stava scrivendo queste parole, subiva l'influenza di Cipriano (*ep.* 33, 1 e de *unit.* 4). Non si può dare a questa domanda una risposta assolutamente affermativa. Come Cipriano stesso aveva semplicemente espresso il concetto ecclesiastico del suo tempo, questo concetto era stato

(1) Vedi H Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom.* (2ª edizione 1927 p. 4 e seg. nota 4 e H. Koch, *Cathedra Petri*, 1930 p. 167 nota 1.

tramandato all'epoca ulteriore (1), ed Agostino poteva attingere da questa tradizione ecclesiastica, le sue visuali. Nel frattempo, è vero, Ottato di Milevi, aveva fissato a Roma, andando molto oltre al pensiero di Cipriano, la *una cathedra*, che egli come Cipriano faceva risalire a Mat. XVI, 18 (2) (II, 1 p. 36, 12 Ziwsa), ma egli non aveva avvertito l'importanza delle sue parole, e in ogni caso la Chiesa africana, non l'aveva seguito, come dimostra l'esempio di Agostino stesso (3).

Nel medesimo scritto *de utilitate credendi* 18, 36 (47, 20 Zycha), citiamo ancora l'espressione *aurem adcommodare*, che abbiamo trovata, sotto forme varie, presso Cipriano, Arnobio, Ottato ed altrove e che era abbastanza corrente (vedi R.R. 1931, n. 4 p. 327 e 293).

Nell'ottobre del 393, Agostino scrive nel *De fide et symbolo* 10, 21 (p. 27, 15 ed Zycha Vienna 1900): *sed haeretica de deo falsa sentiendo ipsam fidem violant, schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus, qua propter nec haeretici pertinent ad ecclesiam catholicam, quoniam diligit deum, nec schismatici, quoniam diligit proximum.* Qui, come sopra, nel *De vera religione* 55, 113, non è necessario di ammettere una influenza cipriana (*de unitate*, c. 14 p. 122, 13 e seg. e lettere), benchè essa sia possibile. Anzi nella distinzione che egli fa tra eretici e scismatici, Agostino si allontana di Cipriano. Questi, nei suoi *Testimonia* III, 86, aveva bensì fatto simile distinzione teorica, ma l'aveva subito abbandonata nella pratica, di fronte agli scismatici cartaginesi ed a Novaziano (*de un* 4 p. 43, 8, c. 6 p. 45, 10, *ep* 43, 7 p. 597, 2 ed altri passi) (4). Ottato invece accentua la distinzione tra scismatici e eretici, non ricusa di dare ai primi il nome di «fratelli» (I, 1-3). Poichè anche deplora negli scismatici la mancanza dell'amore cristiano del pros-

(1) Vedi H. Koch, *Cathedra Petri* 1930, p. 164 e seg. Confronta anche Pseudo-Augustino (Ambrosiaster) *Quaest.* 110, 7 (p. 274, 5 ed. Souter): *nam et ordinem ab apostolo Petro coeptum et usque ad hoc tempus per traducem succedentium episcoporum servatum perturbant* (gli scismatici), *ordinem sibi sine origine vindicantes.*

(2) R.R. 1931 n. 4 p. 321 e seg.

(3) *Cathedra Petri* p. 108 e seg. « Theol. Litzeitung » 1931 n. 9 p. 209.

(4) Vedi le mie *Cyprianische Untersuchungen* p. 204 e seg.

simo, può darsi ch'egli abbia qui, come nelle discussioni antidonatistiche, esercitato qualche influenza su di Agostino.

Nello scritto esegetico composto nel medesimo anno, *De sermone Domini in monte*, Agostino nega qualsiasi remunerazione al martirio degli eretici, I, 5, 13 (M. L. 34, 1236), e osserva a questo proposito: *Ubi autem sana fides non est, non potest esse iustitia, quia iustus ex fide vivit* (Rom 1, 17) *neque schismatici aliquid sibi ex ista mercede promittant, quia similiter ubi caritas non est, non potest esse iustitia: dilectio enim proximi malum non operatur* (Rom. XIII, 10), *quam si haberent non dilaniarent corpus Christi quod est ecclesia* (Col 1, 24). L'affinità collo scritto cipriano *de unitate ecclesiae* appare evidente in questo passo al Pincherle (R.R. 1931 n. 1 p. 49, n. 1). Di fatti, Cipriano dichiara, *de un.* 14, che tutti quelli che stanno fuori della Chiesa non sono veri martiri e non potranno ottenere la corona, perchè a loro manca l'amore fraterno (I Cor. XIII, 2 e seg.). e nel c. 15, che anche un profeta, uno che caccia via i demonii e che fa miracoli, può essere escluso dal regno dei cieli, *nisi recti itineris observatione gradiatur.... iustitia opus est, ut promereri quis possit Deum iudicem.* È dunque lecito supporre che Agostino abbia conosciuto quello scritto di Cipriano, tanto più che già da parecchio abbiamo presentito questa conoscenza, senza poterla dimostrare in un modo certo.

Ma è fuori dubbio, che nella stessa opera esegetica, spiegando il «Pater Noster» (II, 14, 15 e seg. p. 1275 e seg.) Agostino abbia utilizzato lo scritto cipriano *De dominica oratione.* Dobbiamo anche, nel nostro studio, tener conto del fatto che Cipriano stesso dipende dall'opuscolo di Tertulliano *De oratione* e che *Cromazio* d'Aquileia († intorno al 407) nel suo *Tractatus* 14 (M. L. 20, 359 e seg.), dove apertamente attinge da Cipriano, ha potuto essere l'anello di congiunzione fra questi ed Agostino (1).

---

(1) Nel suo studio: *Die Vater-unser Erklärung des Theophilus von Antiochien*, Berlino 1908. G. Loeschke ha tentato di dimostrare che le tre spiegazioni latine del «Padre nostro» di Tertulliano, Cipriano e Cromazio, derivano da una spiegazione attribuita a Teofilo d'Antiochia. Ma il tentativo non è convincente ed è stato respinto dai più (vedi sopratutto F. Lauchert nella «Theologische Revue» 1909 p. 435 e seg.). Benemerita ad ogni modo è la sua revisione del testo di Cromazio, sull'unico manoscritto finora noto nella Biblioteca reale di Bruxelles (egli tratta questo argomento p. 43 e seg.).

Il commentario d'*Ilario* di Poitiers al Vangelo di Matteo non entra qui in considerazione, giacchè l'autore 5, 1 (M. L. 934 A) per il Padre nostro rimanda semplicemente, oltre che a Tertulliano, a Cipriano, la spiegazione del quale lo dispensa da una spiegazione propria. Anche Ambrogio, nella sua *Expositio Evangelii secundum Lucam* (ed. Schenkl, Vienna 1902) VII, 85-87 tralascia in un modo che ci meraviglia, il « padre nostro » lucano (Luca 11, 2 e seg.) colle sue cinque petizioni. Consideriamo adesso le concordanze che vediamo tra Agostino e Cipriano.

Spiegando l'appellazione *Padre nostro* II, 4, 15 (1275 e seg.) Agostino mette in rilievo il fatto che mai gli Ebrei nella loro legge avevano ricevuto l'ordine di chiamare Dio con questo nome, che piuttosto si erano rivolto a lui come *degli schiavi, cioè come quelli che vivono ancora secondo la carne.* Soli i profeti avevano rivelato che lo stesso Signore avrebbe potuto essere a loro Padre, se essi non avessero trasgredito i suoi comandamenti (Is. I, 2. sal. LXXXI, 6, Mal. I, 6): *et alia permulta, ubi arguuntur Judaei, quia filii esse peccando noluerunt : exceptis eis quae in prophetia dicuntur de futuro populo christiano quod patrem Deum esset habiturus*, etc.

Cromazio, *Tractatus* 14, 1 (395 D) dice solo che anche i profeti hanno conosciuto la grazia misericordiosa di Dio, che ci permette di chiamare Dio padre (Is. XLIII, 16, Mat. II, 10).

Tertulliano dice brevemente nel de *oratione* 24 (181, 27 Reifferscheid-Wissowa): *Felices qui patrem agnoscunt. hoc est quod Israeli exprobatur, quod coelum ac terram spiritus contestatur, « filios », dicens, « genui et hi me non cognoverunt »* (Is. I, 2). Il nome di Dio Padre non è mai stato rivelato a nessuno, nemmeno a Mosé quando chiese di saperlo. *Nobis revelatum est in Filio.*

Cipriano spinge oltre questo concetto di Tertulliano, quando egli, *de dom. or.* 10 (273, 5), dichiara che il *Pater Noster* condanna gli Ebrei, poichè essi non hanno solo sprezzato perfidamente il Cristo annunciato a loro dai profeti e mandato prima a loro, ma l'hanno anche ucciso crudelmente, e non hanno più il diritto di chiamare Dio Padre (Giov. VIII, 44, Is. I, 2 seg.): *in quorum exprobrationem christiani, quando oramus, pater noster dicimus, quia noster esse iam coepit et Iudaeorum qui eum de-*

reliquerunt esse desivit; *nec peccator populus potest esse filius, sed quibus remissa peccatorum datur, eis filiorum nomen adscribitur, eis et aeternitas repromittitur Domino ipso dicente*: *Omnis qui facit peccatum, servus est* (Giov. VIII, 34). Come si vede, le dichiarazioni di Agostino sono più affini a quelle di Cipriano. In Agostino anche il passo 4, 16 (p. 1276): *Postremo quanta cura animum tangit, ut qui dicit «Pater Noster» tanto patre non sit indignus* corrisponde in Cipriano, c. 11 (274, 14), al passo: *nec sit degener actus noster ab spiritu*, etc., mentre Cromazio (359 C.) ha preso da Cipriano (274, 12) il conciso: *quasi filii Dei agere debemus*.

Intorno alla seconda domanda: *Adveniat regnum tuum*, Agostino osserva II, 6, 20 (1278): *Non enim et hic ita dictum est: adveniat regnum tuum, quasi nunc Deus non regnet.... quasi vero non etiam ipse nunc regnet in terra semperque in ea regnaverit a constitutione mundi*. Cipriano dice, cap. 13 (275, 23): *Nam Deus quando non regnat aut apud eum quando incepit quod et semper fuit et esse non desinit?* Tertulliano, c. 5 (184, 2): *nam Deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est?* (Prov. XXI, 1). Cromazio c. 3 (360 B): *Similiter et hic non Deo optamus ut regnet, qui rex est aeternorum saeculorum* (I Timot. 1, 17), *cuius regnum non initium habet nec finem*. Anche qui Agostino è più vicino a Cipriano. Invece nell'annotazione delle sue riflessioni sulla seconda domanda alla prima (con *et hic*) egli si accorda con Cromazio.

Molto istruttivo per la relazione fra Agostino e Cromazio da una parte e fra Agostino e Cipriano dell'altra è il commentario agostiniano alla terza petizione: *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra* in II, 6, 21 (1278). Come Cromazio (c. 4. 360) Agostino interpreta «il cielo» nel senso degli *angeli*, mentre Cipriano non dice nulla di simile (c. 14-16). Agostino scrive: *id est, sicut est in angelis, qui sunt in coelis, voluntas tua... ita fiat in sanctis tuis qui in terra sunt*, Cromazio: *id est ut sicuti Dei voluntas ab angelis fideliter custoditur in coelis, ita quoque a nobis... semper servetur in terra*. Anche la designazione *in nobis* è comune ad entrambi; dice Agostino: *perficiatur in nobis voluntas Dei*, e Cromazio: *ut in nobis voluntas eius fiat*. In cambio il collegamento della «terra»

ai nemici (6, 22. 1279): *ut oremus etiam pro inimicis nostris* manca in Cromazio, mentre lo si trova presso Cipriano (c. 17 p. 279, 11): *ut quoniam mandat et monet Dominus etiam inimicos diligere* etc., e Tertulliano accenna ai nemici già a proposito della prima petizione (c. 3 p. 181, 1). Anche l'interpretazione di *coelum et terra* = *spiritus et caro* (6, 23, p. 1279), che manca in Cromazio, proviene da Cipriano c. 16 (278, 10 e seg.). Essa veramente risale a Tertulliano (c. 4 p. 183, 7). Ma questi osserva brevemente: *ex interpretatione enim figurata carnis et spiritus nos sumus caelum et terra.* All'incontro Agostino come Cipriano parla della lotta tra lo spirito e la carne, ed ambedue vedono espresso nella terza petizione il desiderio che quest'antagonismo si risolva nella pace e nella concordia (*pax, concordia*).

A proposito della petizione del pane quotidiano Agostino (7, 25-27, p. 1280 seg.) dà, come Cromazio (c. 5, p. 360 e seg.) prima la spiegazione semplice, letterale, poi la spiegazione figurata, spirituale, mentre Tertulliano (c. 6 p. 184 seg.) e Cipriano (c. 18-21 p. 280-283) seguono l'ordine opposto.

Molto istruttiva è anche la spiegazione agostiniana della sesta petizione (9,30-34; p. 1282-1285). Egli comincia coll'osservare che certi manoscritti hanno invece di: *Et ne nos inferas in tentationem — Et ne nos inducas*, ma, secondo il suo punto di vista, il senso non è cambiato, tutte e due queste forme sono la traduzione del greco εἰσενέγκῃς. Se molti dicono nella preghiera dominicale: *Ne nos patiaris induci in tentationem*, questo non è che un modo di chiarire la parola *inducas*. Agostino dice poi (9, 32 p. 1283): *Non ergo hic oratur, ut non tentemur, sed ut non inferamur in tentationem*, nel senso che noi non saremo vinti dalla tentazione (9, 34 p. 1284): *inducimur enim, si tales* (sc. tentationes) *acciderint, quas ferre non possumus.* Anche Cromazio, che introduce la domanda in questa forma *Et ne nos inducas in tentationem* (in c. 7 p. 362 B) dice: *Non ergo, ne in toto tentemur, oramus, sed ne supra quam virtus fidei patitur, tentationi tradamur*, ciò che derivi evidentemente da Luca XI, 4, ove sia scritto « *Et ne nos inferas in tentationem* », *quam suffere nos possumus.* Cromazio ed Agostino citano anche entrambi I Cor. X, 13.

Ma la dichiarazione agostiniana 9, 84 (p. 1284): *Fiunt igitur*

tentationes per Satanam non potestate eius, sed permissu Domini, ad homines aut pro suis peccatis puniendos, aut pro Domini misericordia probandos et exercendos, proviene, lo si vede, da Cipriano che, dopo aver introdotto la petizione in questa forma: *Et ne patiaris nos induci in temptationem*, in c. 25 (285, 26) scrive: *Qua in parte ostenditur nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit... nisi potestas inde tribuatur*, e poi in c. 26 (286, 15): *potestas ergo dupliciter adversum nos datur vel ad poenam cum delinquimus vel ad gloriam cum probamur*. Cromazio invece non parla del diavolo ma dice, subito dopo l'introduzione della domanda: *Tentationis huius duplex ratio et causa diversa est: quia aliis per peccatum tentatio infertur ad emendationem, aliis ad fidei probationem infertur ad gloriam* (362 A) (1).

Tertulliano c. 8 (186, 16) designa il diavolo come l'autore della tentazione, ma non conosce il doppio scopo della tentazione. Però, giacchè egli scrive: *Ne nos inducas in temptationem, id est ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat*, l'osservazione precitata di Agostino, che il *Ne nos patiaris* sia una spiegazione della sesta domanda, trae origine forse da questo passo. Sarebbe l'unico passo dove si potrebbe constatare un riferimento diretto di Agostino a Tertulliano. Ma questa supposizione non sarà necessaria (2).

Se infine Agostino osserva, spiegando la settima domanda 3, 35 (p. 1284), che se secondo la sesta e la settima domanda siamo preservati e liberati dal male: *nihil remanebit formidolosum nec*

---

(1) Tale è la lezione del manoscritto di Bruxelles e delle vecchie edizioni. La parola *alii* interpolata dal Migne di nuovo davanti all'*infertur* non ha senso (Loeschke p. 21 n. 1).

(2) Secondo l'osservazione del P. de Puniet nella « Revue d'histoire ecclés. » VI (1905) pag. 29, troviamo spesso nell'antichità, sia presso i Padri, sia nei manoscritti della Bibbia, ma sempre nel testo stesso del Padre Nostro, l'inciso: *ne nos patiaris induci*, mentre Tertulliano non lo adduce che come una spiegazione della formola usuale: *ne non inducas*. Agostino anche dice, in un modo significativo, che alcuni nella *preghiera*, adoperano la formola *ne nos patiaris*. Questo è il caso di Cipriano. Si potrebbe perciò anche intendere l'osservazione di Agostino come una combinazione di Cipriano con Tertulliano. Va d'accordo in un modo sorprendente colla spiegazione di Tertulliano quella di Dionisio Alessandrino, in un frammento del suo commentario al Vangelo di Luca (ed. Feltoe, Cambridge 1904, p. 247, 1): καὶ δὴ καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, τοῦτ' ἔστι μὴ εἀσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν. È il solo passo greco di questo genere. La dichiarazione ulteriore, che questa domanda non significhi il μὴ πειρασθῆναι ma non essere vinto dalla tentazione, è la stessa che vediamo presso Cromazio e presso Agostino.

omnino metuendum erit ulla tentatio, questo passo è l'eco distinto di Cipriano: *Quando autem dicimus « libera nos a malo », nihil remanet quod ultra adhuc debeat postulari, quando semel protectionem Dei adversus malum petamus, qua inpetrata contra omnia, quae diabolus et mundus operantur, securi stamus et tuti. quis enim vel de saeculo metus est cui in saeculo Deus tutor est?*

Nella sua spiegazione del *Pater Noster* Agostino ha dunque in comune con Cipriano concetti ed espressioni, che mancano presso Cromazio, e viceversa egli ha in comune con Cromazio altre dichiarazioni, che mancano presso Cipriano. Altre sono comuni a tutti e tre gli scrittori. In oltre, vi sono presso Cromazio espressioni, che si vedono solo presso Cipriano, non da Agostino (1). È dunque fuori dubbio che Agostino come Cromazio abbia utilizzato Cipriano. Di più, o Agostino=Cipriano+Cromazio, o Cromazio=Cipriano+Agostino (2). Ora Cromazio fu vescovo di Aquileia intorno al 387-407, e da una osservazione, in *Tract.* 5, 2 (*ne taedium legentibus faceremus*), risulta che egli stesso ab-

(1) Non era necessario al mio scopo addurre o additare in un modo più speciale le espressioni comuni a tutti e tre autori e quelle che sono comuni solo a Cromazio e a Cipriano. Possono essere studiate presso Loeschke (p. 2 e seg.).

(2) Non ho potuto individuare con sicurezza l'influenza su Cromazio o su Agostino delle spiegazioni del Padre Nostro di Origene (*De orat.*, c. 22-30, ed. Koetschau, Berlino, 1899 II, 346-396), di Gregorio di Nissa (*de orat dom.* Or. II, M. G. 44, 1120-1193) di Giovanni Crisostomo (*In Matth. Homil.* XIX M. G. 57, 277 e seg. pronunciata intorno al 390 in Antiochia). Simile influenza appare subito inverosimile per i Padri Cappadoci e più ancora per l'Antiocheno. Colle dissertazioni di Origene, 22, 1 e seg. (Koetschau p. 346, 12 — 347, 16) hanno maggiore affinità del resto quelle di Agostino che con quelle di Tertulliano e di Cipriano e sopratutto con quelle di Cromazio, particolarmente in ciò che riguarda l'uso dei passi biblici (ad esempio Gal. IV 1-4 e Rom VIII, 15). Anche la formola speciale, che cioè nell'Antico Testamento *non si trova* che gli uomini ardiscano chiamare Dio « Padre » si legge presso Origene come presso Agostino. Anche l'osservazione di Agostino 5, 17 (p. 1276) che non è da intendere *nel cielo* nel senso spaziale: *Non enim spatio locorum continetur Deus*, corrisponde a quella di Origene 23, 1 (p. 349, 25): οὐ περιγεγράφθαι αὐτὸν σχήματι σωματικῷ ὑπολητέον (non τοπικῶς ἐκδεκτέον, p. 350, 13).

Inoltre la spiegazione di Agostino intorno alla prima domanda 5, 19 (p. 1277): *quod non sic petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum habeatur a nobis*, è più vicina, nella sua prima parte, a quella di Origene 24, 1 p. 353, 20: καὶ πῶς, εἴποι τις ἄν, ἁγιάζεται ὁ ἄνθρωπος ἀξιῶν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὡς μὴ ἁγιασμένον; che a quella di Cipriano c. 12 (274, 22): *non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus a Domino, ut nomen eius sanctificetur in nobis, ceterum a quo Deus sanctificatur qui ipse sanctificat?* (Lev. XI, 44) o che a quella di Cromazio 14, 2 (M. L. 20, 360 A): *non quod ab aliquo nomen Dei sanctificari possit, cum omnes sanctificet ipse* (Lev. XI, 44).

bia divulgato le sue prediche (1), se però non è stato piuttosto un unico commentario suo, ripartito in diverse omelie in tempi ulteriori, come sono disposti ad ammetterlo antichi e nuovi studiosi (2). Giacchè Girolamo nel suo catalogo (*De viris illustribus*), scritto nel 392 o 393 (3), non accenna al nostro Cromazio, si può concludere che questo vescovo, « annoverato tra i più eminenti teologi dell'epoca sua » (4), e che stava in corrispondenza collo stesso Girolamo, ed anche con Ambrogio, Rufino, Agostino e Giovanni Crisostomo, non aveva ancora pubblicato l'opera sua (5). E poichè d'altra parte, Agostino, ancora sacerdote, aveva mandato fuori, intorno al 393, lo scritto suo *De sermone Domini in monte*, spetta a lui la priorità ed a Cromazio la dipendenza. Questo fatto spiega probabilmente la constatazione che le assomiglianze letterali tra Cromazio e Agostino siano meno frequenti e meno accentuate di quelle tra Cromazio e Cipriano. Lo scrittore doveva usare maggiori riguardi verso Agostino, ancora vivo, di quanto era necessario con uno scritto, ormai bene comune, composto dal martire cartaginese morto cento cinquant'anni prima. Ma Agostino, spirito indipendente e maestro di stile, attingeva piuttosto il solo senso delle sue fonti e non le riproduceva letteralmente. Solo nell'una o l'altra medesima o affine parola si può constatare il suo accordo colla fonte in un modo più evidente. Lo stesso vale per la sua posizione di fronte a Cipriano (6).

---

(1) Vedi Bardenhewer : *Geschichte der altchrisflichen Litteratur* III p. 548 e seg.

(2) Vedi Loeschke, l. cit. p. 6 nota 1.

(3) L'anno 392 viene generalmente ammesso ; il biografo più recente del santo, il Cavallera a (*Saint Jérôme*, 1922 II, p. 31) preferisce invece la data 393.

(4) Bardenhewer : l. cit.

(5) Vedi Jülicher nella *Real-Encyklopädie* von Pauly-Wissowa III, 2452 e seg.

(6) Poichè la mia indagine è diventata da se stessa un piccolo contributo alla storia complicata della spiegazione del Padre Nostro, vorrei anche accennare alle tesi del P. de Puniet O. S. B. (nella « Revue d'histoire ecclésiastique » VI 1905 p. 15-31 e 304-318) secondo la quale Cromazio sarebbe probabilmente l'autore della *Expositio orationis dominicae*, conservata nel *Sacramentarium Gelasianum* (M. L. 74, 1091-1093) che, accanto all'utilizzazione di Tertulliano e di Cipriano, rivela punti di contatto col *Tract.* XIV di Cromazio. Indubitatamente il de Puniet fa a buon diritto queste costatazioni. Anche in favore della sua ipotesi intorno all'autore dell'*Expositio* militano ragioni degne di considerazione, e che forse potrebbero essere corroborate. Sono rimasto colpito, per esempio, dal fatto che nella *Expositio* vengono utilizzati, a proposito di qualche petizione, passi dello scritto ciprianeo che nel *Tract* XIV non sono utilizzati ; che anzi invece di quelli altri passi ciprianei sono stati addotti. L'*Expositio* (p. 1092 B) dice : *nam patrem suum Deum qua temeritate dicere praesumit, qui ab eius voluntate degenerat*, il *de*

Per noi si tratta semplicemente del fatto che Agostino nel suo scritto sul sermone del Monte, tradisce indubitatamente la conoscenza dell'opera ciprianea *De dominica oratione*. Il sacerdote ipponese, per questo suo scritto, destinato alla cura tutta pratica delle anime, è ricorso ad una opera di Cipriano, l'uomo della pratica e della cura delle anime. Ma non sarà erroneo supporre che Agostino, se non prima, (vedi sopra *De Magistro* 1, 2), almeno coll'assumere o subito dopo l'avere assunto il sacerdozio ad Ippona (391) studiò le opere del suo illustre conterraneo (1). Può

---

dom or 11 (p. 274, 14) dice: *nec sit degener actus noster*, etc. Nel *Tract* 14, 1 (M. L. 20 e 359 C) il passo: *quasi filii Dei agere debemus* è desunto da Cipriano p. 274, 12. Intorno alla prima petizione dice l'*Expositio*, p. 1092 B: *id est non quod Deus nostris sanctificationibus* [evidentemente dobbiamo leggere come nel *Missale Gallicanum*: *nostris sanctificetur orationibus*] *qui semper est sanctus, sed petimus ut nomen eius sanctificetur in nobis, ut qui in baptismate eius sanctificamur, in eo quod esse incoepimus perseveremus*, secondo Cipriano c. 12 p. 274, 22-24 e p. 275, 2 e 3. Nel *Tract* 14, 2 (p. 360 A) leggiamo invece: *non quod ab aliquo nomen Dei sanctificari possit, cum omnes sanctificet ipse qui ait per prophetam*: Lev. X, 44, secondo Cipriano, c. 12, p. 274 25 — 275, 1. L'*Expositio* dunque riproduce da Cipriano proprio gli elementi lasciati da parte dal *Tract*. Intorno alla seconda petizione, nel *Tract* 14, 3 viene utilizzato il passo di Cipriano c. 13, p. 275, 24 e 25, nell'*Expositio* un brano più ampio, p. 275, 23-26. Per la terza petizione l'*Expositio* (p. 1092 C) è più vicina a Cipriano, c. 14 p. 276, 22, del *Tractatus* 14, 4 (p. 360). Per la quarta, è il caso opposto. *Expositio* (p. 1092 C), *Tract* 13, 5 (p. 360 D): Cipriano c. 18 p. 280, 3 e seg. Sono di nuovo molto istruttive le spiegazioni della quinta petizione. Qui il commento dell'*Expositio* p. 1092 D deriva da Cipriano c. 23 p. 284, 17 e seg., quello del *Tractatus* 14, 6 (p. 361 C) invece da c 22 p. 283, 15 e seg. D'altra parte già in *Tract*. 13 si può constatare simile relazione. Il: *qui secretorum et occultorum est cognitor* del *Tract*. 13, 1 (p. 358 A) corrisponde difatti all'*in abdita et occulta penetrare* presso Cipriano c. 4 p. 268, 26. Il *Deus autem noster fidei et non vocis auditor est*, nell'*Expositio* p. 1092 A, invece corrisponde al: *Deus non vocis sed cordis auditor est* in Cipr. c. 4 p. 269, 6. (Tert: *de orat*. 17) Non sarebbe molto sorprendente il caso di due commentatori, dei quali l'altro scegliesse proprio in Cipriano ciò che il primo avrebbe lasciato da parte? È molto più facile imaginare invece che lo stesso autore abbia riprodotto, in una seconda spiegazione, i passi ciprianei ch'egli aveva prima tralasciati. Però contro Cromazio vale il fatto, che non dobbiamo tacere, che nell'*Expositio* non scorgiamo rimandi alla spiegazione del *Pater Noster* dello scritto di Agostino, *De sermone Domini in monte*, mentre nel *Tract*. essa è spesso utilizzata. Ma quest'osservazione non mi sembra decisiva; per la breve spiegazione dell'*Expositio*, bastava pienamente il contributo di Cipriano e Tertulliano.

(1) I libri, *De Genesi contra Manicheos* scritti nella solitudine di Tagaste nel 389, nel medesimo tempo cioè del *De magistro*, sembrano tradire una conoscenza di Tertulliano. II, 15, 23 (M. L. 34 208) difatti Agostino scrive a proposito delle foglie di fico che vestirono i protoplasti: *Folia vero fici pruritum quendam significant, si hoc bene in rebus incorporeis dicitur quem miris modis animus patitur cupiditate et delectatione mentiendi* (confronta più tardi *de Genesi ad litt* XI, 32 ed. Zycha, Vienna 1894, p. 366 20). Il concetto relativo al *pruritus* è di origine tertullianea, *de pud*. 6 (Oehler I, 802): *de ficulneis foliis pruriginem retinens*, e *de anima*

darsi ch'egli abbia già conosciuto anche prima lo scritto di propaganda di Cipriano *ad Donatum*, molto diffuso, e letto volentieri ed utilizzato anche in ambienti italici.

Un po' più tardi, un nuovo problema d'attualità, la discussione col partito schismatico dei donatisti, spinse l'Ipponese, defensore della Chiesa, a studiare le lettere e i trattati del martire di Cartagine. Già nello *Psalmus* (*abecedarius*) *contra partem Donati*, redatto verso la fine del 393, che abbiamo già citato sopra per i versi 229 e seguenti, si può riconoscere di nuovo oltre all'influenza di Ottato quella di Cipriano. Nel v. 24 (ed. Petschenig, Vienna 1908, p. 3 e seg.) le parole *altare contra altare* sono desunte testualmente da Ottato I, 5 e 19 (p. 18, 5 e 21, 13 Ziwsa), seppure il concetto che non vi è che un altare *unico*, è ciprianeo (ep. 43, 5 p. 594, 6: *aliud altare constitui praeter unum altare non potest*, *de unitate* 17 p. 226, 8). Anche già il verso 26: *quod persecutio non fecit ipsi fecerunt in pace* è una reminiscenza del *de un* 1. (209, 8 e seg.), dove nello stesso modo la *pax* (l'*imago pacis*) è messa accanto alla *persecutio* come una seconda tentazione (cf. anche *de zelo* 2, p. 420, 13 e *ep.* 43, 3 p. 592, 9).

Col v. 40 : *Dixerunt maiores nostri et libros fecerunt inde* (a proposito dell'origine dello scisma) accenna sopratutto ad Ottato ed alla sua collezione di *Acta*.

v. 128: *Karitatem Christi qui habet, pacem non potest odisse. vel vos iam, populi, audite et nobiscum concordate, qui non tenetis cathedram, pro qua pugnatis iniuste*: è di conio ciprianeo ed ottanianeo.

v. 139 : *habet paleas area nostra* : *vos hoc solum vultis esse, vos enim non vultis pacem*. A proposito di questa imagine, vedi sopra : *De moribus eccl cath.* I 34, 76 e *De vera relig.* 6, 10. Non lo troviamo presso Ottato, solo presso Cipriano. Il concetto espresso

---

c. 38 (II, 619): *fines suos ad instar ficulneae contagionis prurigine accingit*. Ora Agostino spiritualizza il concetto materialistico e stoico di Tertulliano. Girolamo anche lui sotto l'influenza di Tertulliano, scrive nel 384 nella sua *epistola* 22 *ad Eustochium* c. 19 (ed. Hilberg nell'edizione viennese p. 168, 9): *ficus folia auspicantia prurigenem nuptiarum*. Altrove non vediamo simile interpretazione. È dunque piuttosto da Tertulliano stesso che Agostino attinge questo concetto. Mi propongo di esaminare nelle « Theologische Studien und Kritiken » i passi tertullianei corrotti e spesso emendati.

da Agostino che i Donatisti (apertamente) non volevano essere che paglia, giacchè si dichiaravano contro la pace, sembra un eco del *de un.* 10 (218, 21), ove Cipriano espone che, attraverso le eresie e gli scismi, la paglia viene già adesso separata dal frumento: *sic et ante iudicii diem hic quoque iam iustorum atque iniustorum animae dividuntur et a frumento paleae separantur.* Cf. anche *ep.* 54, 3 (622, 17): *nobis tantummodo laborandum est, ut frumentum esse possimus.*

v. 161: *Si qui sunt mali in ecclesia, nil nobis possunt nocere. si non possunt nobiscum, excludantur salva pace. si non poterunt excludi, excludantur vel de corde.* v. 217: *scriptum est peccata patrum ad filios non pertinere* (Deut. XXIV, 16). Cf. Cipriano, *ep.* 55, 27 (645, 20) contro Novaziano: *unum quemque in peccato suo ipsum teneri nec posse alium pro altero reum fieri:* Deut. XXIV, 16, *ep.* 52, 3 (619, 14): *qui eici de ecclesia et excludi habebat*; *ep.* 59, 16 (686, 1): *ut etsi in ecclesia essent, eici tales de ecclesia debuissent*, ep. 66, 8 (732, 14): *qui etsi intus essent eiciendi fuerant.*

v. 198: *habet iam domini exemplum et in Juda traditore*: *hunc inter bonos ferebat, hunc misit et praedicare,* v. 20: *quando dedit sanctam cenam, nec tunc illum exclusit inde.... Sed nobis exemplum datum est malos fratres tolerare,* di nuovo v. 253 e seg. Cipriano *de un.* 22 (229, 23): *nam et Judam inter apostolos Dominus elegit et tamen Dominum Judas postmodum tradidit, de bono pat.* 6 (401, 26): *qui Judam potuit usque ad extremum longa patientia sustinere, cibum cum inimico capere.* Ottato sceglie ad esempio non Giuda, ma il rinnegamento di Pietro (IV, 4 p. 106, 19 Ziwsa). Come si vede, Agostino ammette che Giuda abbia assistito all'istituzione della santa Cena, come lo Pseudo-Agostino (l'Ambrosiastro) lo ammette in *Quaest.* 102, 25 (p. 219, 20, ed. Souter), mentre Cipriano non accenna che alla sua parte di commensale.

v. 211: *quid ab eis acceperunt, si non habebant quid dare,* è detto secondo lo spirito dei donatisti. Per la storia di questo inciso, vedi le mie osservazioni su di Ottato, in R. R. 1931, n. 4, p. 330.

V. 253: *non enim peiores erant illo Juda traditore.* Confronta con espressione cipriance come le seguenti: *de un* 20 (228, 7): *Salomone maior aut melior non est*; *de laps.* 19 (251, 13): *quid ius-*

tius Noe..... quid gloriosius Daniele? Ambros. de *paenit* I, 1, 4 (M. L. 16, 466 B): *sanctiores isti quam David?* Ambrosiaster *Quaest* 111, 11 (p. 282, 4 ed. Souter): *meliores Moysi non sunt.*

v. 261: *quid si ipsa mater ecclesia vos alloquatur cum pace et dicat: o filii mei* etc. Questa personificazione della Chiesa, con apparizioni ed apostrofe, è proprio occidentale, e da Erma, Tertulliano e Cipriano, si ritrova nella letteratura cristiana d'Occidente.

Possiamo constatare dalle ultime opere del « decennio di preparazione », come Agostino, sopratutto dopo la sua ordinazione al sacerdozio, si è perfettamente inserito nel pensiero e nel linguaggio della Chiesa, di cui egli doveva diventare un maestro ed un duce così insigne.

Monaco di Baviera.

Ugo Koch

FRANCESCO STANCARO

XIV.

Già negli ultimi di maggio del 1552 lo Stancaro, il quale sentiva che neppure quella di Francoforte era più aria per lui, se ne era partito. Fece una capatina a Posen, ma non vi trovò più vivente il suo antico protettore, conte Gorka.

Per mezzo di un suo antico collega al Sinodo di Pinczow del 1550, Felice Cruciger, trovò un altro protettore nel conte Giacomo Ostrorog, che gli diede ospitalità nel castello di Scharfenort. E, tanto per mantenersi in forma ed addestrarsi sempre meglio cambiando i suoi avversarii nel pugilato teologico, egli, fiancheggiato dal Cruciger, attaccò nell'estate lite con il pastore dei Fratelli Boemi, Giorgio Israel, il quale stava acquistando proseliti nel territorio di Posen (1).

Ma nel tardo estate lo Stancaro torna in Polonia, ove frattanto le condizioni politiche ed ecclesiastiche si erano mutate in senso a lui favorevole. Di fatti, la Dieta del 1552 aveva mandato in aria l'editto proibitivo del dicembre 1550. E un decreto relativo alle cose della fede aveva stabilito che fino ad una nuova Dieta nessuno degli ecclesiastici evangelici potesse venir processato. Lo Stancaro, con il fido Cruciger, rientrò allora nella cerchia di quei nobili della Piccola Polonia, che già gli avevano dato rifugio un tempo. E riprese a far propaganda. Ma con poco successo stavolta, se è vero quanto fu riferito : « Cruciger et Stancarus reformationem in Minori Polonia tentarunt, sed illa lente nimis succedebat » (2). Disgustato, prese la strada dell'Ungheria.

Ma in Polonia seguitarono ad occuparsi di lui, ed in vario senso. Da un lato, i suoi sostenitori procurarono una versione in

(1) Cfr. Kruske, *Georg Israel*; p. 19.

(2) Wengierski, *Slavonia reformata*, p. 75.

polacco dei suoi « Canones reformationis », coprirono di lodi lui ed il suo scritto, anzi, al dire del cardinale Hosius: « creaverunt papam Stancarum » (1). Ma, dall'altro lato, un Sinodo degli ecclesiastici evangelici della Piccola Polonia, radunato in Slomniki il 25 novembre 1554, al quale erano stati sottoposti quei Canoni stancariani perchè li approvasse, vi si rifiutò, per varie ragioni: prima perchè lo Stancaro era venuto in uggia a molti per le sue insolenze contro Melantone, il quale godeva anche colà di grande autorità e di molte simpatie, e si temeva quindi che dall'approvazione potesse derivare una nota di biasimo alla Chiesa evangelica della Piccola Polonia; e poi perchè si riteneva, o almeno si mostrava di ritenere, che il tono imperatorio, con cui quei Canoni erano stati redatti, siccome si è visto, potesse significare un attentato alle prerogative regie. Si fece anzi di più. Il Sinodo decise che tutti gli esemplari di quei Canoni fossero arsi.

Bisogna però soggiungere che, con un avversario di quella fatta, per quanto oramai lontano, quegli Ecclesiastici polacchi non si sentissero troppo sicuri del fatto loro. E cominciarono a rivolgersi per consiglio e per aiuto ai Riformatori di Germania e di Svizzera. Le Comunità evangeliche della Piccola Polonia inviarono un loro messo a Melantone, il quale scriveva a tale riguardo al Libius: « Nunc adest Polonicus concionator, qui adfert ecclesiarum Polonicarum quaestiones ortas a Stancaro, qui nunc est in Walachia. Mitto tibi exemplum meae responsionis » (2). D'altra parte un Sinodo raccoltosi a Pinczow nell'agosto del 1555 pregava il Lismanino, che allora si trovava a Zurigo, di raccogliere i pareri dei Riformatori elvetici (3). Questi pareri fornirono poi, qualche anno più tardi, al reduce Stancaro materia ai più veementi attacchi contro i loro estensori, siccome si vedrà.

---

(1) Hosius, Ep., II, n. 1317; e Dalton, *Lasiana*, p. 399.

(2) Corp. Ref., VIII, n. 7523 e n. 5724 col. 416.

(3) Opp. Calvini, XV, n. 2350, col. 868 e segg.; Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, in « Arch. für Reformationsgeschichte », Supplemento III, Leipzig, 1908, p. 33; Lo stesso, *Francesco Lismanino*, in « Zeitschrift der historischen Gesellschaft Posen », XVIII (1903), p. 213 sgg.

XV.

Frattanto lo Stancaro stava battagliando, secondo il suo solito e del suo meglio e, si sarebbe quasi tentati di soggiungere, con la gioia di aver trovato nuovo terreno ed avversarii nuovi. Nessun altro paese, invero, presentava un groviglio più inestricabile di nazioni e di religioni, quanto l'Ungheria e la, per tanti vincoli a lei legata, Transilvania, e un conseguente arruffio di avvenimenti militari e di rivolgimenti politici, superiore perfino a quello della vicina Polonia. In particolare poi, come in Polonia, e forse anche più che in Polonia, la libertà di culto favoriva le rivalità e le controversie fra le diverse confessioni. Delle quali ben quattro furono dalla Dieta transilvanica proclamate *receptae religiones*, e cioè, oltre alla cattolica, la luterana, la calvinistica, la ariana (e cioè antitrinitaria, sociniana, unitaria). Onde il celebre gesuita Antonio Possevino, inviato colà come nunzio papale, poteva scrivere, nella sua preziosa relazione, testè pubblicata (1), che « estorsero i nobili un decreto, il quale si chiama il Decreto del regno, che ciascuno vivesse, quanto alla religione, nel modo che gli paresse ; però ciascuno nobile nei suoi villaggi governa, secondo la sua fantasia, le cose della sua setta et heresia, ponendovi quel predicante, il quale si conforma più alla sua heresia » (2). Fra le confessioni ricevute fu presso i Luterani che lo Stancaro trovò, in prima linea, la novella schiera de' suoi avversarii. Erano essi dei Sassoni, i quali, per quanto insediati ed acclimatati colà da secoli, avevano però conservati stretti legami con la madre patria, e, conquistati alla Riforma luterana, facevano ora capo alla cittadella di quest'ultima, Wittenberg.

Di questa nuova battaglia dello Stancaro, è, fra le innumerevoli da lui ingaggiate, più malagevole tracciare il piano e seguire gli svolgimenti, oltre che per le difficoltà di ambienti e di genti, di cui si è detto, per la necessità di attingere a fonti d'in-

---

(1) Possevino, *La Transilvania*, pubblicata dapprima dal Veress, a Budapest, nel 1913, come Vol. III della « Fontes rerum Transylvanicarum », e ripubblicata, di su un più antico manoscritto dell'Ambrosiana, dal Bascapè, *Le Relazioni fra l'Italia e la Transilvania nel secolo XVI*, con prefazione di A. Solmi, in « Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale », 2ª serie, Vol. XX, Roma, 1931. Cito questa.

(2) Possevino, p. 90.

formazione più difficilmente accessibili, che non le stesse polacche, essendo in lingua ungherese. La nuova guerra ungherese e transilvana dello Stancaro durò quasi un lustro, dall'estate del 1554 alla primavera del 1559. Richiamiamone brevemente gli episodi più salienti, i quali però con la stessa loro persistente monotonia hanno un non trascurabile significato ; ed affrettiamoci verso l'epilogo, il quale ne ha molto di più, segnatamente per noi Italiani.

Giungendo in Ungheria, lo Stancaro si allogò come medico alla Corte di Pietro Petrovics, tutore del minorenne re Sigismondo Giovanni e uno dei personaggi più potenti del regno, per ragioni politiche particolarmente favorevole alla Riforma (1). E subito urtò contro i Luterani; uno dei quali, Leonardo Stöckel (2), che era vissuto per dieci anni a Wittenberg, lo prese a confutare. Alla fine del 1554 lo Stancaro si trasferì al Klausenburg ; ma i Pastori luterani del luogo, con a capo il pastore della città, Gaspare Helt, tennero, tra il 1° e il 5 novembre del 1554, in Szék un Sinodo contro di lui, escludendolo dalla loro comunione ed incaricando di raccogliere e pubblicare gli atti del Sinodo stesso il giovine pastore Francesco Davidis : — quello stesso contro cui dovranno poi battagliare e Giorgio Blandrata e Fausto Socino e che, dopo una serie di ardite evoluzioni, dal Cattolicismo al Luteranismo al Calvinismo all'Unitarismo al Nonadorantismo, finì con creare una setta che riassorbiva il Cristianesimo nel Giudaismo.

Il Davidis era allora il corifeo dei Luterani, e si guadagnò in quella occasione i suoi speroni di cavaliere, come dice argutamente il Wotschke. Difatti egli già nel 1555 diede fuori uno scritto polemico contro lo Stancaro, intitolato : « Dialysis Stancari contra primum articulum synodi Szekiensis » ; ove, oltre il protocollo del sinodo, egli riprodusse il già ricordato scritto di Melantone contro lo Stancaro « De Controversiis Stancari responsio » (3).

---

(1) Cfr. Borbély, Op. cit. più sotto, p. 8 sg..

(2) Cfr. su di lui Loesche, *Luther, Melanthon und Calvin in Oesterreich-Ungarn*, Tübingen, 1909, p. 175.

(3) Sul Davidis, vedi il nutrito articolo del Hegler, *Davidis Franz*, in Realencyclopaedie der Theol. Wissenschaften, III, 1898, pp. 518-524. Sul sinodo e sull'opuscolo del Davidis cfr. A. Schullerus, *Die Augustana in Siebenbürgen*, in « Archiv der Verein für siebenbürgische Landeskunde », 1924, pp. 169-175.

Dopo la decisione del Sinodo, lo Stancaro dovette lasciare Klausenburg, e si allogò come maestro alla Corte di Giorgio Bathori. Questi convocò il 24 febbraio 1555 in Erdöd un Sinodo, con l'incarico di risolvere alcune questioni che agitavano la chiesa locale. Ma il Sinodo prese anch'esso alcune risoluzioni in senso prettamente luterano. Il che costrinse lo Stancaro a lasciare la Corte del suo nuovo e recente protettore.

Se non che, essendo la vedova regina Isadella e il piccolo Sigismondo Giovanni tornati il 22 ottodre 1556 a Klausenburg insieme col reggente Pietro Petrovics, al seguito di quest'ultimo vi rientrò pure, glorioso e trionfante, lo Stancaro. Gli Ecclesiastici luterani della città videro, com'è facile intendere, di mal occhio tale suo ritorno. Era fresca la memoria dello scritto polemico del Davidis ; e per di più uno dei pastori locali, il già ricordato Gaspare Helt, aveva l'anno innanzi pubblicato in Wittenberg uno scritto contro il punto centrale della teologia stancariana : « Confessio de Mediatore generis humani Jesu Christo vero Deo et homine ». Un Sinodo luterano, tenuto il 13 gennaio 1557 in Nagyszeden, condannò ancora una volta la cristologia del Mantovano.

E questi fu costretto a rimettersi in cammino. Al principio del 1557 si rivolse alle autorità di Hermannstadt perchè gli fosse permesso di soggiornarvi ; il che gli fu consentito a patto che si tenesse tranquillo, non eccitasse altre brighe e non prendesse a divulgare anche lì la sua dottrina. Ma egli non mantenne la promessa ; onde il 9 settembre gli fu ritirata la licenza di soggiorno, e, caricati lui e le cose sue in tre carrozze, fu messo fuori della città (1). Lo Stancaro tornò a Klausenburg ; ma, scacciato anche di lì, si portò a Bistritz.

Finalmente egli trovò rifugio e protezione in Besztene, vicino a Klausenburg, presso il magnate Antonio Kendy, ch'egli aveva già un tempo curato e che lo assunse appunto quale medico in casa e al campo. Ma lo Stancaro — non occorre quasi

---

(1) Cfr. H. Herbert, *Die Reformation in Hermannstadt und im Hermannstädter Kapitel*, p. 31.

dirlo — badava a fare, più che non il medico, il teologo; e riprese a discutere di teologia.

Il Consiglio della città di Klausenburg cominciò ad inquietarsi della vicinanza di quell'eterno disturbatore, massime che i Luterani del luogo stavano appunto allora organizzandosi in chiesa indipendente. Per comando del Kendy un colloquio ebbe luogo alla fine di dicembre del 1557 in Klausenburg fra i teologi della città e lo Stancaro ; ma esso, com'era da attendersi, non diede nessun risultato. Allora si convenne che un regolare sinodo, a cui sarebbe pure stato convocato Francesco Davidis, si tenesse al più presto. E di fatti già il 2 gennaio del 1558 esso fu radunato in Radnot, alla presenza di parecchi magnati. Francesco Davidis vi fece la più esplicita adesione alla Confessione Augustana, proponendo la condanna di ogni eresia. Ciò risulta dallo stesso opuscolo polemico, che lo Stancaro, contro il quale il Sinodo si era pronunciato, pubblicò poi in sua difesa ed a confutazione dei suoi nemici : opuscolo di cui si parlerà più innanzi. Ma non pago di confutarli, cotesti suoi nemici, Helt, Davidis ed Hedler, lo Stancaro avrebbe preteso che fossero scacciati dalla regina Isabella, a cui diresse a tale intento una lettera, che fa il paio con quella, con cui qualche anno prima chiedeva al Duca Alberto che scacciasse dai suoi stati l'Osiander. Ma la peggio finì con averla lui. Poichè, morto il suo possente protettore Kendy, egli dovette convincersi che neppure l'aria della Transilvania era fatta per lui. Onde ai primi di maggio del 1559 si rimetteva in cammino verso la Polonia.

XVI.

Fermiamoci ancora un momento, per conto nostro, in Transilvania. Secondo studi recentissimi il soggiorno dello Stancaro in quel paese avrebbe lasciato una traccia profonda e duratura più di quanto la sua alterna e tumultuosa vicenda di favori e di condanne potrebbe far supporre, più, anzi, di quanto egli stesso avesse potuto anche lontanamente immaginare.

Abbiamo fin qui veduto lo Stancaro assertore pugnace di una propria teologia, della quale un qualche barlume è rimasto nella storia della dogmatica protestante. Ma ora lo si dovrebbe

considerare addirittura come iniziatore di un grande moto religioso, e cioè di quell'Unitarismo che, sorto ma poi soffocato in Polonia, mantenne per contro la sua vitalità in Ungheria e più in Transilvania fino ai giorni nostri; per cui a quella terra volgono ancora gli occhi riconoscenti, quasi alla loro Mecca, gli Unitarii di tutto il mondo, i quali anzi si gloriano di avere trovato colà, in Sigismondo Giovanni, il solo re unitario che la storia ricordi (1). Tale è la tesi testè propugnata dal Dr. Borbély (2).

Con ciò cotesta ben significante priorità verrebbe contesa ad un altro italiano, a Giorgio Blandrata, al quale essa era fin qui dalla comune opinione attribuita (3). Le rispettive vicende dello Stancaro e del Blandrata, ed in Transilvania ed in Polonia, s'intrecciano in modo strettissimo, ora alternandosi, ora cumulandosi, e cioè o concorrendo o contrastando fra di loro. Tant'è che gli autori, i quali si occuparono della teologia dell'uno, ebbero sempre lo sguardo rivolto anche alla teologia dell'altro (4). Di qui una prima difficoltà.

In Transilvania lo Stancaro fu, una prima volta alla fine del 1548, come si è visto, potendovi rimanere però assai poco tempo. Vi tornò nel 1554, rimanendovi fino al maggio del 1559. Giorgio Blandrata soggiornò una prima volta in Transilvania dal 1544 al 1551; una seconda volta al principio di giugno del 1559, partendone però dopo che il 15 settembre morì la regina Isabella, a curare la quale egli era stato inviato dal fratello di Lei, Sigismondo Augusto, re di Polonia. Per la terza volta vi tornò nel 1563, rimanendovi fino alla sua tragica morte. Lo Stancaro ed il Blandrata, i quali dovevano poi urtarsi in Polonia tra il 1559 e il 1563, non si poterono pertanto incontrare in Transilvania, se non per poco, alla corte della regina Isabella, nel 1548. Ma non

---

(1) Wilbur, *Our Unitarian Heritage*; Boston, 2° ed., 1926, p. 212.

(2) Borbély, *In quale anno cominciò l'Unitarismo in Transilvania? Studio storico-critico*, in « Erdelyi Muzeum », 36 (1931) maggio (in ungherese); cito l'estratto.

(3) Vedi in Borbély, pp. 2 segg., l'esposizione e la critica delle varie opinioni.

(4) Per esempio, il migliore studio, che fin qui si possegga sul Blandrata, contiene pure la più diffusa disamina delle dottrine dello Stancaro. Cfr. Heberle, *Aus dem Leben von G. Blandrata. Zur Geschichte des Antitrinitarismus im 16 ten Iahrhundert*, in « Tübinger Zeitschrift für Theologie », 1840, fasc. 4, pp. 143-160.

risulta che in quel punto nè l'uno nè l'altro si fossero per anco accostati alla dottrina antitrinitaria, o, quanto meno, ne facessero aperta propaganda. Del resto, anche in Polonia fu soltanto, come si vedrà, per opera di Pietro Gonesio, l'allievo fedele del giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa, che quella dottrina fu apertamente professata (1).

Ora chi fu l'iniziatore, l'incitatore primo, il maestro di colui, che passa per il patriarca, l'eroe, il martire dell'Unitarismo transilvano, ad onta di tutte le sue evoluzioni, e cioè di Francesco Davidis, il cui trecentenario della morte fu ancora nel 1879 celebrato in Pest da un solenne sinodo, a cui erano accorsi Unitarii dalle varie e più remote parti del mondo? Giorgio Blandrata, rispondevano fin qui concordi gli storici della Transilvania, e a cominciare dal 1564, anno in cui il Davidis si mise in campagna per la propaganda dell'Unitarismo. « Il punto culminante della vita e dell'azione del Blandrata sta nel rivolgimento religioso e particolarmente nell'introduzione dell'Unitarismo in Transilvania », asseriva uno storico locale (2). E un altro storico: « Evidentemente cade tra il 1564-1565 il tempo in cui il Davidis fu iniziato dal Blandrata alla sua dottrina » (3).

Contro questa opinione tradizionale il Borbély ha addotto un documento di recente pubblicato e certo dinotevolissima importanza. È la lettera del 8 dicemdre 1564, con cui Giovanni Mazynski, segretario del polacco duca Nicolò Radziwill, finito anche lui nell'Unitarismo, informava il cardinale Hosius di due epistole, dirette al suo padrone dal Blandrata e dal Davidis, in questo modo: « Ex Ungaria doctor Blandrata, serenissimi regis Ungariae physicus, scribit omnes evangelicas ecclesias per Ungariam et Transylvaniam amplexas esse hanc ipsam confessionem de uno vero deo patre et eius unigenito filio, vocabulo Trinitatis tanquam humano invento repudiato. Et scribit, quod ad hanc ipsam confessionem et ipse serenissimus rex ac adeo ad to-

---

(1) Vedi sotto, § XXVI.

(2) Jakab, *Alcune date per la conoscenza della vita e della personalità di Giorgio Blandrata*, in « Kereszteny Magvetö »; 1877, p. 28 (in ungherese).

(3) Pokoly, *Storia della Chiesa riformata di Transilvania* (in ungherese); 1904, I, p. 184.

tam evangelii professionem, repudiato ibidem papatu, accesserit; id ipsum scribit ad principem meum ex eadem Ungaria quidam Franciscus Davidis, pastor Claudiopolitanus et superintendens Transylvanarum ecclesiarum » (1). Non senza fondamento il Borbély ne trae due conseguenze. La prima è che la propaganda antitrinitaria doveva essersi iniziata in quei paesi già avanti che vi si trasferisse il Blandrata ; poichè non sarebbe spiegabile un successo così imponente, e presso tutte le chiese e presso lo stesso sovrano, in poco più di un anno. La seconda, che anche il Davidis, per quanto designato dal segretario del duca con un *quidam*, doveva avere di già strette per conto suo relazioni personali con gli Antitrinitarii di Polonia. E il Borbély non sarebbe alieno dal ritenere che fin dal tempo del quinquennale soggiorno del Davidis in Wittenberg egli fosse entrato in rapporti con Lelio Socino, che si era il 26 settemdre immatricolato in quella università (2), e con alcuni Polacchi che vi si trovano a studio (3).

E fin qui non c'è nulla a ridire. La conversione del Davidis all'Unitarismo può essersi operata di lunga mano, attraverso alle sue molteplici esperienze ed evoluzioni religiose, nel cozzo medesimo delle dispute, in cui egli ebbe a sostenere le sue anteriori convinzioni luterane e calvinistiche. Ma quale parte potè spettare in tutto questo al nostro Stancaro ? Ecco il punto. E non vorremmo dire che questo punto sia stato chiarito dal Borbély in modo del tutto convincente, ad onta della sua larga conoscenza della storia della Riforma in genere, e della Riforma locale in ispecie.

I contrasti violenti e tenaci che furono tra il Davidis e lo Stancaro, il quale ancora dopo tornato in Polonia lo prendeva nominativamente di mira in certo suo opuscolo polemico, di cui già si accennò e più innanzi meglio si dirà, non si possono togliere di mezzo senz'altro con dire che l'accusa di Arianesimo, che il Mantovano lanciava contro il Transilvano, aveva un significato

(1) Wotschke, *Zur Geschichte des Antitrinitarismus*, in « Archiv für Reformationsgeschichte » XXIII (1906), p. 92.

(2) Cfr. Wotschke, *Der Briefwechsel* n. 18, p. 27.

(3) Cfr. Wotschke, *Polnische Studenten in Wittenberg*, in « Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven », Vol. II (1926).

ambiguo nelle controversie di quel tempo ; poichè, quanto meno, nel pensiero dello Stancaro ne aveva invece uno ben definito, e cioè di Antitrinitarismo. Ma il Borbély s'argomenta di poter superare anche questo ostacolo, sforzandosi di annodare la cristologia e soterologia dello Stancaro a quelle, nè più nè meno, di Serveto, il dottore massimo dell'Antitrinitarismo. Arditissimo trapasso ! È vero che la teologia così personale dello Stancaro ha prestato il fianco ad interpretazioni molto diverse ed a volte contrastanti. Lasciamo anche stare i suoi contemporanei. Ma contro uno dei più celebrati maestri della storia della dottrina protestante, il Planck, il quale sosteneva che il contrasto fra Calvino e Stancaro circa il dogma della Trinità fosse una semplice contesa di parole e quindi solo apparente la loro divergenza di opinioni (1), l'Heberle ha opposto che fra di loro fosse invece una vera e sostanziale difformità, e che, di conseguenza, lo Stancaro fosse tutt'altro che ossequente all'insegnamento dell'ortodossia evangelica (2). Ed è vero del pari, che lo Stancaro è stato senza più iscritto fra gli Antitrinitarii anche dai massimi trattatisti di questa materia, come il Baur ed il Réville (3). Ma è anche vero che la posizione di battaglia, assunta dallo Stancaro contro gli Antitrinitarii di ogni fazione e nazione, e in Transilvania, come si è già visto, e più recisamente ancora in Polonia, come si vedrà risultare dalle fonti della storia ecclesiastica polacca che vengono man mano in luce, non consente di considerarlo senza più come uno dei loro. Ci riserviamo di tornare più tardi su questo punto. Qui può essere non inopportuno allegare intanto un documento, del quale il Borbély non tenne conto, e cioè la già citata relazione del gesuita Possevino sulle condizioni della Transilvania di quel tempo (4).

(1) Planck, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrsbegriffes* ; Leipzig, 1781-1800, IV, p. 464 sgg.

(2) Heberle, Loc. cit., p. 156.

(3) Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menchenwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; III, Tübingen, 1843, p. 105 sg., p. 1031; Reville, *Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ* ; Paris, 1876, p. 139.

(4) Cfr. Karttunen, *Antonio Possevino, un diplomate pontifical* au *XVe siècle* ; Lausanne, 1908. La signorina Karttunen ha ripubblicata testè un'altra delle relazioni del Possevino sulla Svezia in « Annales Academiae scientiarum Fennicae », Serie B tomo XXV, 1931, fasc. 3, pp. 31-49.

Non era, intanto, un osservatore volgare Antonio Possevino, il quale scriveva nel 1583, quattro soli anni dopo la morte del Davidis, e quindi essendo ancora viventi coloro che avevano assistito, e forse partecipato o contrastato, al diffondersi dell'Unitarismo in Transilvania. Orbene egli, con una insistenza che si direbbe, e ben si comprende in un gesuita, irosa, ne dà tutto il carico al Blandrata e al Davidis. Le loro manovre per scalzare presso il popolo e presso il principe non solo il Cattolicismo, ma il Luteranismo e il Calvinismo, sono partitamente riferite, con grande lusso di particolari e di episodi (1). Ora è molto singolare che del suo concittadino Francesco Stancaro (essendo il Possevino pure nativo di Mantova) egli siasi limitato a questa molto vaga ed imprecisa notizia: « Aiutava questo fatto un Francesco Stancaro, Italiano pur medico, il quale stava nascosto in casa di Melchior Balassa; et sotto quel titolo o professione di medicina, il Blandrata et esso porgevano atrocissimo veleno all'anime ricomperate col sangue di Cristo » (2). Si è visto che l'azione dello Stancaro non potè essere concomitante o meno che mai concorde con quella del Blandrata, con il quale si urtò poi quando si trovarono uno di fronte all'altro in Polonia. L'*aiuto*, di cui parla il Possevino, dovrebbe pertanto essere inteso a quella maniera, con cui l'intendono oramai i più autorevoli storici della Chiesa polacca, e cioè quale una preparazione, involontaria, anzi forse contraria alla sua stessa volontà, del successivo Unitarismo; al quale con la sua cristologia rivoluzionaria avrebbe aperto il cammino. Ed è questa appunto la prudente valutazione che dell'opera dello Stancaro in Transilvania, per rispetto all'introduzione dell'Unitarismo, ha dato da ultimo il Wilbur, scrivendo: « Il vero precursore dell'Unitarismo in Transilvania fu Stancaro. Benchè non abbia negato egli stesso nè la Trinità nè la Divinità di Cristo, il risultato del suo insegnamento fu in entrambi i paesi il medesimo: spianare la via ad altri per negarle. Era, per altro, poco probabile che le dottrine unitarie facessero molta strada contro l'opposizione ortodossa, finchè non avessero potuto avere

(1) Possevino, pp. 106 sg., 110 segg., 126 sgg. 130, 136.
(2) Possevino, p. 111.

l'appoggio e la guida di una qualche persona di considerevole influenza. Tale capo apparve sulla scena nella persona del Blandrata, al quale può essere quindi attribuito di avere con successo introdotto l'Unitarismo in Transilvania » (1).

XVII.

Francesco Stancaro era rientrato frattanto in Polonia, d'onde non doveva uscire più, salvo che per rifugiarsi a tratti nei finitimi territori russi, e dove combattè senza riposo la sua decennale battaglia suprema ; il cui fragore, per altro, risonava, oltre i confini polacchi, in tutta l'Europa protestante.

E di tale risonanza nulla forse può dare un'idea più adeguata, quanto il terrore ch'egli ispirava anche di lontano nei luoghi più remoti, ove egli aveva altra volta pugnato : nei Grigioni, per esempio. Già il 3 novembre 1559 il Bullinger annunciava al parroco di Coira Giovanni Fabricius : « Stancarum turbare peregrinis dogmatibus ecclesias Polonicas ». Ripeteva la notizia il 19 aprile 1560, dicendo che tutto sarebbe proceduto bene per la Chiesa riformata in Polonia, « ausser dass Stancarus Unheil zu stiften sucht mit seiner Lehre ». Uguale notizia il 3 gennaio 1561, ov'è detto che un messaggero polacco riferiva : « augeri ecclesias, sed has turbari a Stancaro ». E una lettera del successivo 14 febbraio diceva : « Venit huc (a Zurigo) ex Polonia, qui miras rixas movit, discipulus Stancari » (2). All'udir simili cose quel buon parroco della Rezia curiense dovette sentirsi venir la pelle d'oca ; e pensò di correre ai ripari contro il contagioso malo esempio di quell'energumeno. Onde, quando un altro italiano, Pietro Leone, capitò in quei paesi per diffondervi le sue opinioni antitrinitarie (era un seguace di Camillo Renato), il Fabricius ne informava il Bullinger, il 14 giugno 1563, soggiungendo : « Petrus Leo rediit Clavennam et multarum turbarum author est. Quod vero nos terreret exemplum ecclesiarum Polonicarum, quas unus Stancarus tam misere discerpsit, senatum Trium Foederum D. Philippus et ego nomine fratrum adiimus ; exposuimus mores et

(1) Wilbur, p. 217.

(2) *Bullingers Korrespondenz*, II, pp. 162, 187, 259, 274.

ingenium hominis... Senatus Trium Foederum eum comprehendi iussit et capitaliter contra illum procedi. Nos quidem tam rigidam sententiam non expectabamus (et puto praemunitum fuga sibi consulturum, quod certe velim); sed tamen haec dominorum severitas similes pestes in posterum coercebit. Malim aliquid durius in Stancarum primo in Polonia constitutum quam nunc tot ecclesias inter se commissas » (1). È chiaro che il perturbatore lontano faceva ancora maggior paura che non il vicino. E non senza fondamento.

Lo Stancaro era tornato dalla Transilvania, l'animo gonfio di rinfocolato odio contro Melantone e di rancore contro quei Luterani sassoni di Transilvania, che nel nome del Riformatore wittenbergese l'avevano costretto alla fuga. Assicuratosi un rifugio in Pinczow, presso il signore del luogo, Olesnicki, che già l'aveva ospitato nel 1550 e poi negli anni 1553-54, e trovato ivi un amico nel rettore del luogo Orsatius, il Mantovano riuscì a persuadere un povero diavolo di tipografo, di nome Daniel, da poco capitato in Pinczow, a stampargli un libello, il cui titolo dice tutto : « *Collatio doctrinae Arrii et Philippi Melancthonis et sequacium. Arrii et Philippi Melancthonis et Francisci Davidis et reliquorum Saxonum doctrina de filio dei domino nostro Jesu Christo una est et eadem.* s. l. et a. ». A sinistra lo Stancaro riportava le proposizioni di Ario, ed a destra quelle di Melantone, per conchiudere tutto trionfante a p. 12 : « Ex hac collatione manifestum evadit Ph. Melancthonis, Casparis Helti, Francisci Davidis et Matthiae Hebler, plebeni Cibinensis, cum complicibus, doctrinam de filio Dei arrianam esse ».

Gli ecclesiastici della Piccola Polonia, con a capo Giovanni a Lasco (Laski), ospite un giorno ed intimo di Melantone, ne concepirono un indicibile sdegno. Il libello fu dato alle fiamme (2).

---

(1) Ibid., II, p. 445 seg.

(2) Non tutti gli esemplari, però, visto che il Lismanino, dando notizia della cosa agli ecclesiastici di Zurigo, con lettera del 2 settembre 1560, soggiungeva che del libello « partim concremata sunt exemplaria, partim etiam asservata, ut ad vos omnes mitterentur » ed è appunto grazie a tale riserva che il famoso libello è giunto fino a noi. Cfr. Wotschke, *Briefwechsel*, p. 96.

Un Sinodo, raccolto il 29 giugno in Wlodzislaw, impose al tipografo di non stampare più nulla dello Stancaro senza prima sottoporlo a censura. Il Mantovano prese a versare « des torrens d'injures », come dice il Bayle, su tutti i suoi avversari, cominciando dal Laski per finire con lo stesso suo antico compagno Cruciger ; e quanto ai rescritti del Sinodo egli protestava che ne avrebbe fatto quell'uso poco pulito, che risulta da un passo di un opuscolo contro di lui diretto : passo che per altro sarà bene riferire nel latino originale ed in nota (1).

XVIII.

Allora fu convocato, il 7 agosto del 1559, un Sinodo in Pinczow per giudicare delle dottrine dello Stancaro.

Imperterrito, questi si presentò innanzi ad esso il giorno seguente ; fece portare nel luogo, ove il Sinodo era adunato, un tavolo ; vi pose sopra i libri dei Padri della Chiesa, che s'era recati con sè, e si dichiarò pronto a disputare.

Il Sinodo non glie lo concesse, allegando una legge dello Stato, che vietava le dispute pubbliche senza il permesso del Re. Si soggiungeva che una disputa non avrebbe potuto dare buoni risultati se non sulla base di proposizioni scritte. E appunto il Sinodo formulò dal canto suo una propria confessione, invitando lo Stancaro a fare altrettanto. Questi vi si rifiutò, adducendo di essere infermo (*paralyticus*) ; ma poi si indusse a presentare i suoi vari scritti contro Melantone. Allora gli altri allestirono una nuova confessione, e la sottoposero al nuovo Sinodo, raccolto il successivo 19 agosto, insieme agli scritti ed ai pareri di Pietro Martire Vermigli e delle comunità evangeliche di Losanna e di Zurigo, che erano stati raccolti dal Lismanino e da lui portati in Polonia già nel 1556. Cotesti documenti furono rammostrati allo Stancaro.

---

(1) « Arrogantissime et impudentissime synodum te (sit honor auribus) percacare professus es. » Cfr. *Brevis Apologia Petri Statorii Galli, ad diluendas Stancari cuiusdam calumnias, quibus ipsum privatim Statorium, publice autem universam Christi Ecclesiam recte de Mediatore Jesu Christo sentientem obruere conatus est. In qua continetur ortodoxae fidei de Dei invocatione assertio: et vera de Mediatore sententia ex purissimo dei verbo petita*, in 8°, s. l. et a., foll. 40.

Ma, con la sua consueta veemenza incoercibile, il Mantovano, non curando il divieto regale, poco badando agli scritti avversarii, riuscì ad imporsi il giorno seguente, 20 agosto 1559, al Sinodo ed a pronunciarvi la sua difesa. O, meglio, la sua requisitoria ; chè egli prese a lanciare in viso a tutti i suoi avversari la sua ormai stereotipa accusa di Arianismo. Di quale assordante irruenza dovette essere la sua orazione, ci possiamo fare un'idea da una lettera, che uno degli ecclesiastici accorsi al Sinodo, Pietro Statorio, uscito dalla chiesa, ove esso aveva luogo, scriveva a Calvino, il giorno stesso, anzi nello stesso mentre che lo Stancaro vi stava tuonando, e in cui diceva : « Ego vero haec scribo, dum ipse (lo Stancaro) in templo ad ravim vociferatur, ea lingua procacitate et virulentia, ut eam ferre nequiverim » (1).

Gli altri non furono però da meno di lui. E gli ricambiarono le accuse, dandogli alla lor volta dell'eretico, e cioè incolpandolo di Nestorianismo e di Sabellianismo. Infine il Sinodo deliberò di rompere ogni comunione con lo Stancaro, di dare al fuoco i suoi libri, di obbligare tutti gli ecclesiastici e maestri ad una professione di fede antistancariana, sotto pena di destituzione, e di notificare le deliberazioni prese alle chiese della Prussia, della Grande Polonia, della Massovia, della Lituania. Intanto, però, il Lismanino, scrivendo agli ecclesiastici di Zurigo, era costretto a confessare che, « quamquam vero satis malo huic occursum videri potest, tamen virus tam impii dogmatis adhuc quorundam haeret medullis adeo, ut non incruentam victoriam ecclesia reportavit » ; onde invocava il loro aiuto (2). Non basta. Al signore di Pinczow, Olesnicki, fu imposto di allontanare dalla città lo Stancaro, che dovette fuggire.

Ed ecco come dal canto suo, nella prefazione di certo libro pubblicato di poi e del quale si dirà, il Mantovano riferiva il tristo evento. « Expulistis me paralyticum cum familia ex domo mea (non omnes damno) et ex toto regno, quantum in vobis fuit, me, inquam, qui quaerebam cum omni humilitate li-

(1) Opp. Calv., XVII, n. 3098, col. 601.

(2) Lettera succitata del 1° settembre 1559.

berare vos ab illis haeresibus et ab interitu aeterno. Libellos editos, tam polonice quam latine, invulgastis contra me, plenos mendaciis, criminationibus, calumniis, appellando me nebulonem, belluam, impium, sceleratum, stultum, maledicum, insanum, perturbatorem ecclesiarum, blasphemum, nugatorem, hypocritam, erronem, Nestorianum, homicidam, furibondum, freneticum, Judaeum circumcisum, qui monstruosis opinionibus Poloniam conturbaverim, quique omnes pias in toto orbe terrarum ecclesias condemnarim, et impium dogma de Trinitate et Mediatore ubique locorum sparserim. Et quid non ? A vobis ingratis (non omnes accuso) magis laceratus sum, quam Actaeon à canibus suis laceratus fuit. Haec omnia sunt in libellis vestris et in utraque lingua, et me infamem ubique locorum, atque invisum omnibus reddidistis, et horribilem tyrannidem contra me exercuistis, et adhuc exercetis etc. ». E, parlando de' suoi nemici in terza persona, precisava le accuse mossegli dal punto di vista teologico : « Coeperunt me calumniari, quod unum Christum in duos cum Nestorio dividerem, et tres personas trinitatis in unam cum Sabellio personam contraherem et confunderem. Alii praeterea calumniabantur me cum Judaeis negare Christum esse deum, sed illum purum hominem facere. Alii me fidem Turcicam prorsus habere et me tandem Judaeum circumcisum esse » (1).

Facciamo pure la tara, una grossa tara, alla protesta dello Stancaro di non aver mirato mai ad altro che a salvare i suoi contradditori « ab interitu aeterno » e di averlo fatto anzi « cum omni humilitate ». Non era certo il suo stile. Ma quella disputa del 20 agosto 1559 in Pinczow dovette essere qualcosa di eccezionale, pur nelle turbinose baruffe teologiche del tempo, una vera zuffa di cani arrabbiati, da cui lo Stancaro uscì, come il suo mitologico Atteone, con i panni e le carni a brandelli. Ecco qui la testimonianza di due giudici del tutto estranei a quella disputa fra Calvinisti e Stancariani.

Un pastore luterano, abbastanza ingenuo per essersi scomodato a recarsi a Pinczow, onde assistere al Sinodo nella pia illusione di attingervi lumi atti a chiarire le questioni dello stesso

(1) Vedi sotto, § XXV.

genere, che si dibattevano entro la sua chiesa, confessava al ritorno ad un suo ospite cattolico: « Veni Pinczoviam, nobiles quamplurimos ibi et theologos reperiebam, sed tanta inter se animarum dissensione distractos, ut fuerit visu horrendum et dictu turpissimum ». E difatti era davvero « visu horrendum » il vedere, ad esempio, ciò che cotesto testimone della disputa fra, com'egli li chiama, *Stancariani* e *Lasconiti* riferisce ; e cioè vedere il capo di questa ultima fazione, il più celebre fra i teologi polacchi del tempo, Giovanni a Lasco, lanciare un pesante codice della Bibbia alla testa dello Stancaro (1), non sentendosi da tanto da far tacere a parole quell'irrefrenadile concionatore, e non avendo altro mezzo meno materialmente sensibile — dice il suo biografo — per fargli entrare nella testa la vera parola di Dio (2).

Ma, se si deve prestar fede al cardinale Hosius, la testa dello Stancaro avredde corso un rischio ben più grave che non quello di essere fatta bersaglio a quel biblico proiettile di grosso calibro. In una sua specie di invettiva contro la città di Pinczow e il suo Sinodo, quel prelato cattolico diceva: « Constat — ex *historica narratione*, quam edendam tu, Pinczovia, curasti — quod cum Stancarus publicam disputationem expeteret de dogmate, in dubium apud vos vocabatur, ministri tui cum tuo Superintendente disputationem hanc refugerunt, quod se certos esse dicerent, ita rem se habere sicut ipsi docerent, quodque cum esset ipsorum de mediatore sententia ministrorum ecclesiarum quarundam adhaerentium doctrinae suae calculis approbata, Stancari vero rejecta, fas non esse putarent, rejectis eorum judiciis, novam disputationem ingredi. *Itaque condemnastis eum inauditum, libros eius Vulcano corrigendos tradidistis : fortasse idem de ipso factura eras, nisi mature sibi fuga consuluisset* » (3). Il Mantovano avrebbe dunque corso il rischio di fare la fine di Serveto !

(1) *De corruptis Moribus utriusque partis, Pontificiorum videlicet et Evangelicorum. Dialogus lectu iucundus et valde utilis.* Authore Sylvestro Czecanovio, s. l. et n.

(2) Dalton, *Iohannes a Lasco* ; Gotha 1881, p. 557 seg.

(3) *Judicium et censura de judicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso.* A. 1564 ; in Hosii, Opp., p. 347 sg.

XIX.

Lo Stancaro aveva trovato un rifugio in Dubiecko, poco lungi da Przemysl, ove era stato accolto con la sua famiglia e tre scolari dal signore del luogo, Stanislao Stadnicki, al quale il Mantovano esprimeva poi, in certa *Apologia*, la sua riconoscenza dicendo: « Stadnicius me uti angelum dei hospitio suscepit et per biennium omnibus inimicis, rumpentibus et dirumpentibus odio et invidia, me cum familia mea et illos tres discipulos honorifice aluit ». E non mancarono allo Stancaro la protezione di altri signori e l'assenso, palese o nascosto, di varii ecclesiastici. Tra costoro ottenne credito una diceria, messa in giro dal suo fedele Orsatius, quando, l'8 febbraio 1560, il suo fiero avversario Giovanni a Lasco morì, che le labbra di costui fossero in morte straordinariamente cresciute: segno che Iddio aveva voluto si chiudesse per sempre quella bocca, che nessuno era mai riuscito a far tacere. Onde il Sinodo stimò poi necessario far riaprire la tomba per smentire la stramba diceria. Dal canto loro gli avversarii dello Stancaro non smisero punto le ostilità, facendo pubblicare la loro confessione e ristampare la risposta degli Svizzeri, come pure gli scritti di Melantone e del transilvano Helt contro di lui; mentre il francese Statorius(caduto più tardi anch'egli in sospetto di eterodossia) prendeva a combattere lo Stancaro e le sue dottrine in prosa ed in versi.

Il Mantovano era stato raggiunto in Dubiecko dall'Orsatius e da altri ecclesiastici, a cui un Sinodo, raccoltosi ai primi del 1560 in Pinczow, aveva ordinato invano di ricredersi. Con il loro concorso lo Stancaro aprì in Dubiecko addirittura una scuola. Dal canto suo, per rappresaglia, il signore del luogo, lo Standnichi, licenziò il parroco dalla sua terra di Niedzwidz, avversario accanito del suo protetto.

Alcuni aspetti ed episodi sommamente caratteristici della battaglia stancariana meritano di essere qui più attentamente considerati.

XX.

Abbiamo visto il cardinale Hosius prendere le difese dello Stancaro contro i suoi avversarii protestanti. Ma non il solo celebre cardinale, sì bene parecchi signori cattolici, che avevano

in addietro abbracciata la Riforma, si pronunciarono in suo favore, poichè vedevano in lui un possibile tratto di unione fra le due confessioni. Ne dava la per lui sgradita notizia a Calvino il protestante Lusenius (Lusinski) con una lettera del 14 marzo 1560, dicendo che fra i « fautores et promotores » dello Stancaro erano « aliqui alii papistae, qui quondam etiam nostri erant, sed adorato Satana deflexerunt et nunc se illi iterum adiungunt, ut medium quoddam inveniant inter nos et papae ecclesias » (1).

E a un certo punto parve che, dal canto suo, lo Stancaro volesse seguire l'esempio che otto anni innanzi gli aveva dato il suo amico Staphylus, e cioè riaccostarsi alla Chiesa romana. Di fatti, egli si rivolse al Nunzio apostolico, Bernardo Bongiovanni, giunto in Cracovia nel luglio del 1560 (2), sottoponendogli una propria confessione di fede, ove era dimostrato che, salvo che sopra un solo punto dottrinale, egli era pienamente d'accordo con la scolastica medioevale. Egli anzi — palesandosi con ciò persecutore non meno spietato de' suoi persecutori — incitava il nunzio e l'arcivescovo Przeremdski a procedere contro gli Evangelici, perchè, con la loro dottrina sulla mediazione di Cristo anche secondo la sua natura divina, subordinavano il Figlio al Padre, e con ciò contrastavano alla dottrina cristiana ecumenica (3). Un informatore polacco di Calvino gli scriveva addirittura da Francoforte, il 13 settembre 1560, dello Stancaro: « Deficit ad papistas, exhibita confessione sua legato pontificis, qui ante menses duos ex Italia Cracoviam venit, qua in omnibus consentit cum papistis, uno excepto articulo ; quo sit, propter celerem abitum meum cognoscere non potui » (4).

Il partito che i Cattolici contavano trarre da quelle discordie interevangeliche non ha bisogno di chiarimenti. E si giunse al punto, che lo stesso vescovo di Cracovia procurò che fosse stampata in quella città l'opera principale dello Stancaro, *De Trinitate et Mediatore*, nella quale erano riprese, compendiate e raffor-

(1) Opp. Calv., XVIII, n. 3168, col. 25.

(2) Vedi su di lui Pastor, *Storia dei Papi*, trad. Mercati, VI, Roma, 1923, p. 367 segg.

(3) Lettera di Stanislao Lutomirski a Giovanni Utenhove del 28 luglio 1560, in Gerdes, *Scrinium*, IV, p. 545.

(4) Opp. Calv., XVIII, n. 3245, col. 182.

zate tutte le sue recriminazioni e le sue ingiurie contro gli Evangelici. Tant'è vero che un Protestante polacco, protettore dello Stancaro, denunciava il grave pericolo ai correligionarii svizzeri, ammonendoli: « quo quidem schismate pontificii recreati regnum suum stabile fore gaudent, vires et animum adversus nos recolligunt, atque ita, dum nos a nobis invicem consumi vident, magna cum laetitia triumphos ducunt, quo fit ut miserabilis sit status ecclesiarum nostrarum » (1).

Non se ne fece però nulla. Il Nunzio non volle saperne dello Stancaro. E Stanislao Wardesius poteva già il 4 agosto successivo rassicurare il Bullinger dicendogli dello Stancaro: « Nuper coniunxerat se legato pontificio huc Roma misso. Sed hic quoque aversatus est ipsum ». Ma dello Stancaro diceva ancora: « Inter omnes ecclesias nullam magis quam Helveticam insectatur » (2). E questo era perfettamente vero, poichè il Mantovano così giudicava delle varie confessioni: « Papistica ecclesia mala est, peior lutherana, omnium pessima helvetica et sabaudica » (3). Con il quale ultimo termine egli voleva indicare i Valdesi, che s'erano, come è noto, accostati alla Riforma svizzera, si erano stabiliti in varii paesi dell'Europa orientale e vi spiegavano un'azione conciliatrice fra le varie confessioni, la quale — si capisce — non poteva proprio andare a genio al rissoso Mantovano (4).

Torino.

FRANCESCO RUFFINI

---

(1) Ibid., XVIII, n. 3290, col. 265.

(2) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 111.

(3) Riferiva il detto a Calvino il Pechius, nel poscritto di una lettera del 13 settembre 1560; cfr. Opp. Calv., XVIII, n. 3245, col. 183.

(4) Scriveva Giovanni Lasitius (Lasicki) a Teodoro di Beza da Cracovia, il 30 maggio 1566, a proposito delle controversie religiose, che nella Grande Polonia « pacata sunt omnia summopere fratribus Waldensibus, sic enim vulgo vocantur, invigilantibus ne quae haereses aut dissidia exoriantur in ecclesiis »; cfr. Wotschke, Op. cit., p. 270.

RECENSIONI

GIOVANNI GENTILE, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio.* « Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa » 1932, pp. 1-14).

— Tu devi dirlo tre volte ! — rispondeva Mefistofele fuori dell'uscio dello studio a Faust che l'invitava ad entrare. Più mefistofelico di Mefistofele, le cose che dice Giovanni Gentile le dice non tre volte, ma un imprecisato multiplo di tre. Così di un libro si fa una biblioteca. È il caso di questa *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio.* Se sia dimostrazione, vedremo. Per esser nuova, no di certo. L'avevamo già letta parecchie altre volte negli antecedenti libri dell'illustre filosofo. E un fiero sospetto ci coglie che l'autorevole personaggio la cui esistenza questo nuovo scritto del filosofo siciliano si affanna a dimostrare non debba essergli troppo grato di tanto zelo ergotatorio : — Troppo... gentile Senatore ! Ma non le pare, scusi, che insistendo tanto nel dimostrare la mia esistenza corra il rischio di farla mettere in dubbio più di prima ?

Il Dio di cui in quattordici pagine in ottavo grande ci si dimostra l'esistenza è, manco a dirlo, il nostro vecchio amico l'Atto Puro o Io trascendentale o Pensiero pensante o Logo Concreto che dir si voglia. Qui se ne precisano i connotati dicendo che è Persona infinita e assoluta. Nell'ultimo paragrafo del breve scritto gli si concedono — non sempre, a dir vero — gli onori sovrani dell'iniziale maiuscola (Egli, Gli) e gli si attribuisce una qualità morale, la longanimità verso gli atei (« L'ateo non lo trova perchè lo cerca fuori di sè dove Egli regge, tuttavia, longanime, il breve respiro di quel suo pensiero negativo » ! ?). Meno male che l'Atto puro è longanime, perchè se era un Dio iroso, come il vecchio Jahvé, la faccenda diventava seria. Però un Logo Concreto longanime — confessiamolo umilmente — non riusciamo a immaginarcelo : colpa, senza dubbio, del breve respiro del nostro pensiero negativo.

Intanto questo è certo, — ci dice il senatore Gentile — Dio esiste, ed è il Logo concreto, o (traduciamo noi in termini più accessibili) l'atto obbiettivante dello Spirito grazie al quale questo pone l'oggetto e sè come soggetto dell'oggetto. A dir vero, se non ricordiamo male, fino a qualche tempo fa l'illustre Autore identificava Dio con il momento dell'Oggetto in quanto posto come per sè stante, avulso dalla sintesi a priori soggetto-oggetto ; qui, invece, Dio è identificato bellamente non più con un momento astratto della sintesi che crea la relazione soggetto-oggetto, ma con la sintesi stessa viva e concreta: prima, Dio era l'Oggetto;

ora, invece, è la sintesi a priori soggetto-oggetto. Come si vede, il cambiamento è abbastanza radicale, tanto radicale che si potrebbe chiamare capovolgimento a dirittura. Evidentemente, il Logo Concreto deve avere longanimemente allargato il breve respiro dell'antico pensiero del senatore Gentile e apertagli la vista sulla vera natura della Divinità. Quanto a noi, in attesa che un .....provvidenziale ossigeno speculativo ci allarghi i polmoni, confessiamo mortificati di non arrivare a capire come mai tra un uomo (e sia pure il senatore Gentile) e il Logo Concreto o Atto di obbiettivazione possano stabilirsi quei rapporti di paura e attrazione, di timore e amore, di reverenza e devozione, di adorazione e preghiera che, fino a prova in contrario, sono essenziali alla relazione credente — divinità. Un Dio si prega: ma un uomo — e sia pure il Senatore Gentile — che preghi la Sintesi a priori non ce lo riusciamo a immaginare nemmeno. È vero che — come diceva Giacomo Casanova al borgomastro tedesco che gli domandava perchè si fosse arbitrariamente attribuito il titolo di Cavaliere di Seingalt — ogni uomo ha un diritto naturale sulle ventiquattro lettere dell'alfabeto. Ma a noi sembra che di tal diritto, chiamando Dio l'Atto di obbiettivazione di kantiana memoria, il pensatore di Castelvetrano abbia alquanto abusato. Un giorno Baudelaire assisteva al *déballage* delle casse di un suo amico reduce dalle isole del Pacifico. Fra le altre cose che quegli cavò fuori ci fu un idolo polinesiano, così orrido e mostruoso che spaventato fece per lanciarlo dalla finestra. — Conservatelo! — esclamò pensoso Baudelaire. — Chi sa! Potrebbe essere forse lui il vero Dio! — Minima probabilità che, difficilmente, crediamo, Baudelaire avrebbe concesso al nuovo dio di fabbrica di Castelvetrano.

Del resto, identificato Dio con il Pensiero Pensante, poichè nell'atto in cui il prof. Gentile scriveva la sua dissertazione egli faceva tutt'uno col Pensiero Pensante, la conseguenza è che il Dio di cui egli parla è lui stesso: si ha così il caso di un Dio che scrive un trattato per dimostrare la sua propria esistenza. Caso più unico che raro nella storia delle religioni.

Ci si obbietterà forse che, quando dice Dio il senatore Gentile vuole puramente e semplicemente intendere l'Assoluto. Chiamare Dio l'Assoluto è un vecchio trucco familiare ai filosofi idealisti. Esso mandava fuori dei gangheri il mefistofelico Schopenhauer che ci fece su una canzoncina:

Es ist der Herr von Absolut
Das heisst, es ist der alte Iud,
ος εποιησε τον ουρανον και την γην
εν αρχη αμην, αμην.

Ma dal punto di vista critico, è lecito identificare l'Assoluto con l'Atto di obbiettivazione o Logo concreto che dir si voglia? Il Logo concreto

è *id quo majus cogitari nequit*? Se così fosse, il Conoscere, l'atto vivo del conoscere, sarebbe l'Assoluto in atto. Disgraziatamente, il Conoscere è tale in quanto è posizione di un oggetto che non è del tutto trasparente, del tutto penetrato dalla luce dello spirito: conoscere è, per l'appunto, atto di ridurre all'intelligenza un x che le resiste, e che interamente essere ridotto non può, se no esso non sarebbe più un oggetto (*ob-jectum*) un reale, un esistente, e con la sua qualità di oggetto sfumerebbe anche l'intelligere il comprendere il conoscere. È quello che Fichte intendeva quando diceva che il sapere umano è viziato da un *hiatus irrationalis* per cui la riduzione dell'oggetto al soggetto è un compito eseguibile in tutta l'eternità, cioè, nel tempo, ineseguibile. Il Sapere (l'Atto obbiettivante) è, dunque, ancora e sempre Disgiunzione, Relazione, Relatività in atto. Perciò appunto — concludeva, con somma logicità, Fichte nella seconda (1801) e sopratutto nella terza (1804) *Dottrina della scienza* — l'Assoluto, l'Uno, l'Iperdisgiuntivo, l'Irrelativo non può essere Atto obbiettivante, Logo concreto. Questo non merita l'onore di essere identificato con l'Assoluto. Identificarlo con l'Assoluto è cadere nell'errore delle reclute di paese che si mettono sull'attenti dinanzi a un portalettere scambiandolo per un generale.

ADRIANO TILGHER.

D. Dr. GUSTAV KRÜGER, *Die Religion der Goethezeit*. Tübingen, Mohr, 1931, Pag. IX-155.

L'A. conosce profondamente il suo argomento. Il libro che oggi ci offre è per la maggior parte costituito da alcune conferenze tenute innanzi a un circolo di persone « geisteswissenschaftlich interessierter », e, pur non dicendo nulla di molto peregrino, è tuttavia un tentativo, ottimamente riuscito, di interpretazione chiarificatrice dell'illuminismo tedesco. Quali sieno i rapporti di questo illuminismo con la religione, con l'idealismo del sec. XIX e infine con le più importanti manifestazioni culturali di Goethe e dei suoi contemporanei, il K. rileva con finezza critica e soda preparazione storica. Non si creda che uno studio dell'illuminismo tedesco fine sec. XVIII manchi oggi del tutto d'attualità; una corrente importante, per quanto sotterranea, di quel grandioso movimento idealistico è continuata nel substrato filosofico delle concezioni cosidette idealistiche; non è esagerato il dire che l'*Aufklärung* ha preparato Hegel. Ma cosa è precisamente l'*Aufklärung*? È qui la maggiore originalità del K. Generalmente, l'*Aufklärung* viene considerata come una nuova rappresentazione umana della vita, sorta precisamente in quel determinato periodo storico della 2ª metà del sec. XVIII e in quel determinato ambiente germanico. Il K. dimostra l'errore di tale interpretazione. È, infatti, anche movimento illuministico quello della sofistica greca, della filosofia europea del XVI e XVII secoli: è insomma illuminismo qualsiasi rappresentazione filosofica costituita da puri razio-

cini liberanti l'individuo dalle catene della Chiesa o del dogma. Il K. riconosce al Rinascimento italiano e a Giordano Bruno il carattere d'avanguardia di questo movimento concettuale, al quale va ricollegata anche la dottrina del superuomo (Uebermensch).

Estendendo così l'ampiezza filosofica del pensiero illuministico, il K. ha raggiunto una posizione assai fortunata, un osservatorio, per così esprimerci, talmente eccellente da poter comprendere a pieno l'epoca goethiana. Alla quale dedica più particolarmente gli ultimi capitoli del libro che, denso di osservazioni acutissime e di continui e precisi riferimenti dottrinari, rappresenta uno dei più alti contributi apportati alla celebrazione del centenario di W. Goethe.

C. Predella.

Primo Vannutelli, *Gli Evangeli in Sinossi.* Nuovo Studio del problema sinottico. Roma, Marietti, 1931.

Questa sinossi evangelica in italiano che l'operosissimo e il valentissimo Vannutelli ci dà dopo anni e anni di paziente e scrupoloso lavoro, non è solamente una «presentazione dei fatti e dei detti di Gesù nelle più antiche e sacre relazioni di essi, messe a riscontro insieme», ma vuole anche costituire la prova definitiva dell'ipotesi che non da oggi il V. ha creduto di poter escogitare e proporre a risoluzione del problema sinottico. Biblista e orientalista di valore qual'é, il V. è stato colpito — ed è qui la rimarchevole originalità della sua posizione — dalle palmari e salienti rassomiglianze tra il fenomeno «sinottico» nel Nuovo Testamento e quello che egli chiama il fenomeno «sinottico» nel Vecchio Testamento: Samuele-Cronache, Is. XXXVI-XXXIX, Ger. LI, XXXIX, 1-10 e fenomeni analoghi in Esdra A e B e I e II dei Maccabei. E nessuno potrà azzardarsi di contestare il pregio dei rilievi che il V. nelle sue copiose illustrazioni delle sinossi vecchiotestamentarie è venuto acutamente facendo. Solo ci permetteremmo di osservare che il proposito di utilizzare il parallelismo, più presupposto che dimostrato, fino alle sue estreme possibilità, ha indotto il V. a disconoscere le peculiarità inconfondibili e inconguagliabili del problema sinottico nel Nuovo Testamento e a stilizzarne la soluzione in maniera semplicistica e unilaterale, sullo schema di un procedimento analogo, che può a volte offrire elementi di comparazione, non può rappresentare in alcun modo una chiave di volta per una soluzione uniforme. Il V. medesimo riconosce: «i raffronti fra i due gruppi di Sinottici non sono in fondo uguaglianze, ma somiglianze soltanto. Sono somiglianze, e taluna forse non molto stretta. Ma uguaglianze non potrebbero essere: perchè non si danno *in rerum natura* due fatti uguali: chè, se anche fossero in tutte lor parti, la sola differenza necessaria o di luogo o di tempo li renderebbe diseguali» (p. 40). In concreto però sembra dimenticare la prudente e oculata premessa, per attingere dal fenomeno sinottico del Vecchio Testamento una risolu-

zione univoca per la sinossi del Nuovo. « Gli evangeli sinottici in quel ch'hanno di comune, provengono da una comune fonte greca scritta, che chiamo M., probabilissimamente tradotta da uno scritto originale in lingua degli Ebrei.... Questa comune fonte greca scritta, cioè M., in copie manoscritte e varianti, fu usata a scrivere i nostri evangeli greci di Matteo (Mt), di Marco (Mc), di Luca (L); e in Mc essa appare, specialmente nei discorsi, abbreviata, in Mt e L arricchita di fatti e di detti, propri a ciascun dei due soltanto ; ma non in modo arricchita che, e in Mt e in L, non abbia perduto qualcosa di suo, nè in modo abbreviata in Mc, che non abbia guadagnato materia nova di fatti e di qualche detto perfino » (p.1). Soluzione cotesta che, dal punto di vista metodologico par tenere in non cale il fatto che il problema sinottico, più che un problema letterario, è un problema storico-religioso, in cui si riflettono e si definiscono le difficoltà prospettiche offerte dai movimenti di quella colata lavica che fu la disseminazione del messaggio evangelico, su itinerari e su posizioni determinati di volta in volta dalla ebollizione sotterranea della speranza cristiana e dal suo scontrarsi con la politica e la civiltà giudaica e romana. E dal punto di vista strettamente critico si tradisce impari a dare una ragione adeguata ed esauriente dell'elaborazione specifica del materiale tradizionale in ciascuno dei Sinottici. Chi esce trionfante dall'analisi e dai confronti del V. è sant'Agostino, col suo famoso verdetto: «Marcus eum (Mt.) subsecutus, tamquam pedissequus et breviator eius videtur ». Ma il primo a riconoscere il suo errore sarebbe oggi proprio sant'Agostino se, rivenendo al mondo, potesse gettar l'occhio su una Sinossi, fosse pure quella del V. Chè la presunta *breviatio* marciana è una pura illusione ottica : dei 661 versetti di Mc, — il V. lo sa meglio di me — Mt ne riproduce sostanzialmente più che 600 e pure questa riproduzione occupa meno della metà del materiale contenuto nei 1068 versetti del vangelo più lungo. O che razza di *breviator* è Mc.? D'altro canto è un chiudere gli occhi alla luce del sole immaginarsi che le variazioni subite dal materiale narrativo o didattico nei singoli evangelisti non abbiano la loro ragione in un diverso atteggiarsi della coscienza della comunità al cospetto degli avvenimenti incalzanti e sotto il pungolo della maturante esperienza religiosa. Come non riportarsi alle condizioni politiche circostanti per spiegare le diversità nella triplice stesura dell'apocalissi sinottica ? E come non cogliere preoccupazioni ecclesiastiche nella parabola della zizzania ad esempio, o motivi apologetici e polemici nell'ostentazione del segreto messianico e nel rilievo dato da Mc all'inintelligenza degli Apostoli ? Nonostante il responso della Commissione biblica, noi riteniamo l'ipotesi *letteraria* delle due fonti come l'ipotesi di lavoro più fruttifera in fatto di problema sinottico. E come reputiamo opportuno un atteggiamento di misurata diffidenza contro ogni moltiplicazione di fonti evangeliche, così reputiamo impossibile il salto all'indietro che il V. vorrebbe farci fare. Comprendiamo sempre

meglio più tosto come il problema sinottico è il problema stesso della prima, laboriosa formazione dell'esperienza cristiana. E proprio per la consapevolezza della vasta complessità del problema, salutiamo, pur dissentendo, con ammirazione, il probo e arduo lavoro compiuto dal Vannutelli.

E. Buonaiuti

Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (nach den Angaben der Zeitgenössischen kirchlichen Schrifsteller). Leipzig, Dieterich, 1930 [« Studien über christliche Denkmäler » N. F. XX H.].

L'A. delimita molto nettamente nella prefazione il compito che si è prefisso. Egli ha voluto apprestare un contributo alla questione dell'origine e dello sviluppo dell'arte cristiana nei primi quattro secoli, non già col proposito di studiare la dipendenza o la indipendenza del materiale figurativo e del suo trattamento tecnico al cospetto della precedente o contemporanea arte non cristiana, ma con quello di cercare le giustificazioni religiose e teologiche date dagli scrittori cristiani alla loro posizione di fronte all'arte. Pertanto il materiale studiato è letterario, non monumentale. L'A. passa così successivamente in rassegna le enunciazioni teoriche addotte per legittimare il radicale ripudio di un Clemente, di un Origene, di un Tertulliano, di un Ireneo, di un Epifanio. Indaga e valuta l'illimitato consenso di un Paolino di Nola : il riconoscimento condizionato di un Basileo e di un Gregorio nisseno : il contraddittorio contegno di un Eusebio, l'atteggiamento riservato di un Asterio, di un Crisostomo, di un Girolamo : l'incertezza di un Agostino. Le enunciazioni patristiche sul problema prescelto, isolate dal complesso della posizione dottrinale dei singoli scrittori sembrano perdere a volte la loro piena significazione e appaiono sprovviste della loro dimostrazione. Ma l'A. ha fatto del suo meglio per rilevare i caratteri specifici delle singole posizioni di fronte a un quesito così intimamente collegato alla maturazione culturale del cristianesimo antico.

E. Buonaiuti.

Mario Viora, *Storia delle Leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II.* Bologna, Zanichelli, 1930.

Storia di erbi e di martiri è stata battezzata parecchie volte l'odissea tragica di quel nucleo di valligiani delle Alpi Cozie, che attraverso secoli, sotto i colpi più fieri della persecuzione ecclesiastica e civile, ha mantenuto fede, imperturbabilmente, al suo Vangelo. Ancor oggi, nella inviolata clausura delle sue valli, la comunità valdese vive dei suoi simboli e della sua tradizione. E dovunque ha portato le tende della sua migrazione, ha conservato, incolume, il senso dei suoi ricordi e delle sue alterne fortune. A prescindere dalla repressione inquisitoriale del se-

colo decimoquarto, quattro sono state le grandi, terribili crisi acute della persecuzione antivaldese. «La prima persecuzione fu bandita in forma di crociata, nel 1491, dal pontefice Innocenzo VIII, la seconda seguì nel 1560 per ordine di Emanuele Filiberto, la terza nel 1655 per opera della duchessa reggente Maria Cristina, che ordinò contro i Valdesi quella terribile invasione armata che è nota sotto il nome di Pasque Piemontesi. L'ultima persecuzione avvenne per opera di Vittorio Amedeo II, e non fu meno terribile, quanto a sistema di guerra e a risultati, delle tre precedenti». È noto però come più tardi i Valdesi ricevettero dal medesimo Vittorio Amedeo, che li aveva così fieramente perseguitati, una serie di provvidenze benigne, che costituirono la base del regime di tolleranza di cui i riformati piemontesi godettero fino all'avvento della libertà di religione. Di questa legislazione vittoriana, nelle sue varie fasi, il Viora traccia un quadro esauriente. La sua documentazione è ricca e scrupolosamente vagliata: la sua analisi lucida e imparziale: la sua valutazione, acuta e sagace. Gli editti di intolleranza del periodo 1686-1688, quello di tolleranza del 23 maggio 1694, le leggi limitative della tolleranza nel ventennio successivo, l'editto del 20 giugno 1730, sono studiati dal Viora nelle loro cause e nelle loro ripercussioni; con squisito senso della realtà storica e delle circostanze ambientali che determinano la politica religiosa del sabaudo. «Vittorio Amedeo fu ispirato nel concedere la tolleranza al Valdesismo, non da convinzioni religiose, o da considerazioni filosofiche, o da amore della libertà, o da pietà verso gli oppressi, ma semplicemente da motivi di carattere quanto mai pratico. La tolleranza fu un indiretto rampollo del giuoco politico di Vittorio Amedeo. Il quale vendette a suon di denaro la concessione della tolleranza ai Valdesi. Anche qui, anzi qui forse meglio che altrove, si palesò l'animo veridico di questo grande principe. Egli ebbe sempre e soltanto di mira il fine della grandezza sua personale e della grandezza della sua casa: ed al raggiungimento di questo fine subordinò sempre, durante la sua fortunosa vita, tutte le sue azioni. Le quali furono perciò non di rado, alla stregua della perfetta morale, riprovevoli e non corrette. I numerosissimi mancamenti di fede alla propria parola di Vittorio Amedeo informino» (p. 410). Non era agevole inquadrare la legislazione valdese di Vittorio Amedeo sullo sfondo della sua politica estera. Il Viora ha assolto egregiamente il suo compito. Ma egli ha voluto arditamente fare anche di più. E ha voluto, nella introduzione, disegnare a grandissime linee le origini valdesi, e, nelle considerazioni conclusive, istituire un ragguaglio sommario delle condizioni giuridiche fatte in Italia, specialmente nell'età moderna, ai culti non cattolici. Non potremmo dire che questi rapidi *excursus* siano, per correttezza e precisione di enunciazioni, all'altezza della parte strettamente monografica, che è veramente un modello di ricostruzione e di esposizione storica.

E. Buonaiuti

HENRY BETT, *Joachim of Flora*. London, Methuen, 1931 [« Great Medieval Churchmen].

Il Bett non è nuovo alla evocazione delle grandi figure ecclesiastiche del medio evo. Altra volta si è cimentato nella interpretazione di Scoto Eriugena. Ora tenta la ricostruzione della figura e dell'insegnamento di Gioacchino. L'argomento non è nè meno seducente nè meno scabroso. E non si può dire che egli sia mal riuscito nella bisogna. Eccessivamente fiducioso nei dati della tradizione canonica, il B. narra e tesse una biografia di Gioacchino della quale io ho cercato di mostrare la fragilità e l'inconsistenza nel mio volume, che al B. non è pervenuto, per quanto egli abbia potuto però utilizzare la mia edizione dei *Tractatus super Quatuor Evangelia*. Ma di quella che a me pare scarsa fondatezza della sezione biografica, il B. si è largamente rifatto nei capitoli dedicati alle sorti del Gioachinismo, dalla sollevazione universitaria di Parigi, agli ultimi echi nel secolo XVI, i quali sono, pur nella loro brevità, eccellenti.

E. BUONAIUTI.

ROBERT PIERCE CASEY, *Serapion of Thmuis, Against the Manichees*. Cambridge, Harvard University Press, 1931 [« Harvard Theological Studies » XV].

Una nuova edizione del trattato antimanicheo di Serapione di Thmuis, il discepolo di sant'Antonio e l'amico di sant'Atanasio, era desiderata da quando il Brinkmann aveva valutato, con singolare felicità d'intuito, l'importanza del codice Genovese nella sua tradizione manoscritta. Il rinvenimento di un nuovo codice nel convento di Vatopedi all'Athos acuiva tale desiderio e in pari tempo ne rendeva possibile il soddisfacimento. Il Casey ha assolto egregiamente il suo compito. Impeccabile l'edizione : sobria e chiara l'introduzione. Lo scritto polemico di Serapione non è di quelli che rechino un cospicuo contributo alla conoscenza del sistema combattuto, com'è il caso per altri polemisti ecclesiastici. La sua conoscenza del manicheismo appare più tosto vaga e la sua impugnazione, più tosto superficiale. In compenso, l'opera ha peculiari dati letterarie e stilistiche, che il C. pone brillantemente in luce. Questo non vuol dire che anche dal trattato di Serapione non sia consentito di ricavare indirette illustrazioni sulle espressioni molteplici del sistema dualista di Mani nell'epoca della costituzione dell'ascetismo organizzato in Egitto. Da questo punto di vista ha nociuto forse al C. una troppo esclusiva fiducia nelle tesi dello Schaeder, che non è detto debbano rappresentare le colonne di Ercole della esplorazione critica intorno al manicheismo. C'è un problema sopra tutto che attende di essere risolto : in quale misura i principi manichei hanno influito sugli orientamenti monastici dell'Egitto atanasiano. Alla soluzione di questo problema il testo di Serapione, così sagacemente restituito dal C., può dare preziosi elementi.

E. BUONAIUTI.

HANS VOLZ, *Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae.* Gotha, Klotz, 1931.

Il saggio, esiguo di mole ma denso di dati, è nato dal lavoro preparatorio della nuova edizione degli scritti confessionali della chiesa evangelico-luterana, apprestata per la commemorazione del quarto centenario dalla confessione augustana. Lunghe e pazienti esplorazioni archivistiche hanno permesso al Volz di raccogliere un materiale abbondantissimo e di prima mano, che gli consente di ricostruire in queste pagine, in tutti i loro più minuti particolari, gli avvenimenti che prepararono gli articoli di Schmalkalden, la convocazione e le trattative in questa città, la stampa e la divulgazione degli articoli, la genesi del *Tractatus de potestate Papae* di Melantone e la sua divulgazione. La monografia riesce così un prezioso contributo alla delimitazione esatta della rispettiva posizione di Lutero e di Melantone, nel momento in cui il messaggio della Riforma in Germania apprestava le sue decisive definizioni normative pubbliche, e Lutero in particolare dettava quel che è stato definito come il suo testamento contro Roma.

P. BALDINI.

Account of Tibet. The travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J. 1712-1727. Edited by FILIPPO DE FILIPPI, London, G. Routledge & Sons.

Non è questa la prima pubblicazione del Diario di Padre Desideri poichè, come spiega il De Filippi nella esauriente sua prefazione, la R. Società Geografica Italiana aveva affidato l'incarico a Giovanni Marinelli prima, dipoi, morto esso, al Puini di dare alle stampe l'interessante relazione del gesuita, senonchè il Puini, anzichè pubblicarla al completo, fece per conto suo una descrizione del Tibet, aggiungendo ad ogni capitolo la parte dell'opera del Desideri che vi si riferiva onde la necessità di compilare un'edizione integrale secondo il manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze ed ecco il risultato del lungo e paziente studio del De Filippi. L'impressione derivata dalla lettura del volume, elegantemente edito dal Routledge, è quella del trovarsi di fronte ad un autore dell'anima candida, ingenua che, non ostante la profonda sua fede cattolica, non rifuggiva dal riconoscere nei seguaci di altra religione le loro virtù, con una equanimità rara nei missionarî di quei tempi e pure di tempi posteriori. E due altre doti dobbiamo rilevare nel Desideri: lo spirito di sacrificio, per cui affrontò senza un lagno, senza la minima opposizione, fatiche e rischi di ogni sorta, viaggiando a cavallo, a piedi, in regioni impervie, fra pericoli costanti, fra le nevi e il gelo, in ogni stagione, persino d'inverno. Pure una dote non comune e tanto più lodevole nel nostro Gesuita, la profonda serietà con che si applicò alla sua opera di religiosa propaganda per la quale, resosi padrone della lingua tibetana, per lunghi mesi ne studiò i testi sacri, applicandovisi da mane a sera, senza interruzione nè riposo, così da conoscere intima-

mente quella religione e di trovarsi in grado di scrivere in tibetano un libro a confutazione della stessa e ad esaltazione del Cristianesimo. Questo egli presentò al re di quello che egli chiama il terzo o grande Tibet, dacchè gli capitò la rara fortuna di incontrarsi in un sovrano illuminato il quale non solo lo ricevette con larga ospitalità, fornendogli ogni sorta di assistenza, ma protesse ed incoraggiò la missione, permettendo prediche e conversioni dei propri sudditi, cosicchè il Desideri iniziò il suo apostolato colle più rosee speranze. Pur troppo però esse dovevano andare deluse, a causa di una rivoluzione che costò trono e vita al suo protettore e per lui rese vane tutte le fatiche spese, lo cacciò di loco e lo costrinse più tardi a ricominciare « ab imis fundamentis ».

Il volume è diviso in quattro parti: nella prima si narra il viaggio da Roma a Lhasa; la seconda contiene la descrizione del Tibet, le sue divisioni e tutto quanto si riferisce alla fauna, alla flora, alla popolazione nei suoi costumi civili e religiosi. Qui pure si riferiscono le penose vicende della rivoluzione per cui il paese cadde nelle mani dei barbari e dipoi, sotto la dominazione cinese. La terza parte tratta esclusivamente della falsa e peculiare religione di quelle genti, in tutte le sue particolarità e riprovevoli errori! Non ostante i quali però il Desideri ne ammette l'ottima influenza sui Tibetani, da lui riconosciuti per cortesi, virtuosi e devoti, al punto da fargli esclamare con rammarico; « Volesse il Cielo che i Cristiani cattolici dimostrassero a prelati e religiosi della S. M. Chiesa la centesima parte del rispetto che nel Tibet i laici tributano a monaci e Lama ». E allora non gli venne fatto di chiedersi se proprio convenisse turbare la pace di così buone e ben ordinate coscienze per impiantarvi credenze affatto estranee alla loro indole, alle loro tradizioni, con il dubbio circa all'effetto moralizzatore del nuovo culto? Giammai, perchè il Cristianesimo è religione venuta da Dio, il lamaismo buddhista dal diavolo il che proverebbe come anche il diavolo possa talvolta riuscir benefico. La quarta ed ultima parte racconta il ritorno in patria del Desideri che, seguendo gli ordini di Roma, aveva ceduto la missione ai padri Capuccini, cosicchè avrebbe potuto esclamare con ragione: « Sic vos non vobis »... se il mirabile suo senso di disciplina e di obbedienza non gli avesse vietato la più timida protesta.

GUIDO CAGNOLA.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il gesuitismo. — La grande potenza del gesuitismo, quella potenza dura, massiccia e opprimente che vincola e paralizza tutta la nostra vita spirituale come una camicia di forza, non è racchiusa nei confini della Compagnia. È disseminata più tosto in quell'esercito di gesuiti laici, coscienti o no, che, in ogni ramo della cultura e in ogni organo della vita associata, ragionano, operano, giudicano, guidano, a norma dei principi canonizzati dalla morale del probabilismo e dalla filosofia del successo. Se non esiste più il gesuita confessore di corte, esiste il gesuita arbitro nascosto e insinuante di tutte le iniziative della vita culturale e morale. La Compagnia può come mai nascondersi tranquillamente nelle ombre della sua organizzazione impalpabile. Ha saturato dei suoi metodi, delle sue aspirazioni, tutto il mondo circostante. Il suo programma non ha che un numero: conservare, *unguibus et rostris*, come aguzze quelle e come rapaci questi!, le proprie infauste conquiste. E ha, meravigliosi coöperatori nella bisogna, quegli innumeri gesuiti in calzoni, che blaterano, a parole, di libertà creatrice dello spirito, e operano, in concreto, solo per asservirlo e depauperarlo. *e. b.*

Le grandi forze della storia. — Non so per quale istintivo e incosciente superbo errore prospettico, gli uomini si immaginano che le vicende della loro vita associata siano normalmente il risultato di energie attive e di propositi positivi. Il contrario è vero. Le più grandi potenze della storia sono potenze di natura puramente negativa: l'inerzia, la viltà, l'acquiescenza. Specialmente sul terreno della spiritualità associata. Sul quale ogni conquista è immediatamente captata dal Maligno, subdolo e astuto, per essere trasformata in ingombrante ostacolo di contro ad ulteriori ascensioni e in impaccio contrapposto alle sopravvenienti sollecitazioni dello Spirito. Il quale deve ogni volta spezzare resistenze più dure e incomprensioni più raffinatamente feroci. Perchè anche delle sue anteriori folgoranti rivelazioni il Maligno, che fa leva sull'inerzia e sull'indolenza dell'uomo, ha fatto cemento delle sue casematte e cunicoli delle sue trincee. *e. b.*

La Chiesa e la crisi del mondo. — Per la ennesima volta le supreme autorità del cattolicismo si effondono nelle stereotipate geremiadi sull'apostasia dilagante e chiamano a raccolta per implorare nella pre-

ghiera che siano scongiurati i malanni incombenti. Ci domandiamo perplessi se è questa la parola di cui avremmo bisogno, mentre le tradizioni millenarie della spiritualità umana sono rapidamente ingoiate da un abisso di cui non si scorge il fondo.

I documenti del magistero romano si dilungano a compiangere l'aggressività dell'ateismo eretto a principio di governo e il sovvertimento tecnicamente organizzato delle vecchie strutture sociali.

Non è con le lamentazioni stilizzate che si salvano le anime e le tradizioni. E gli istituti minacciati non hanno altra via di recupero che un solenne *mea culpa*.

C'è da domandarsi, con una sensazione angosciosa delle incalcolabili responsabilità, se il più pernicioso ateismo non è stato quello di coloro che han fatto di Dio un arido e inattingibile idolo razionale o un patrocinatore cruento e crudele dei loro particolarismi e dei loro interessi. Anche il Vangelo è ateo al cospetto di un simile Dio. Perchè il Dio di Gesù è il Padre che fa scendere la pioggia sui buoni e malvagi e chiede di essere imitato nella perfezione della bontà e dell'amore. Che cosa ha mai a che vedere questo Padre augusto con le nostre povere convenzioni sociali e con i nostri miserabili termini confinali ?

Più che associare il nome impronunciabile di Dio alle sorti precarie delle configurazioni umane, le chiese hanno oggi un sol mezzo per rivendicare la santa eternità dei valori cristiani: ricondurli nella loro trascendente sfera d'azione, quella sfera in cui si raccolgono e si placano i permanenti bisogni dell'uomo: della pace, della gioia, della giustizia, del Regno di Dio. *e. b.*

Cattolico o protestante ? — Perchè, deciso ad accettare ogni invito, da qualunque parte mi venga, a svolgere quell'attività che mi è stata così ostinatamente contesa (perchè p. Rosa o chi per lui non mi invita a parlare nella sede veneranda de « La civiltà cattolica ? »), ho parlato e parlo in istituti di derivazione evangelica, che mi hanno aperto fraternamente la loro soglia, i vecchi miei generosi e infaticabili.... patrocinatori vanno bisbigliandosi a vicenda, tra scandalizzati e irritati, che sono passato al protestantesimo. Innanzi tutto, se questo fosse vero ed essi fossero coerenti, non dovrebbero provare che compiacimento. Un altissimo funzionario del Santo Ufficio mi dichiarò bel bello una volta sul viso che avevo un cervello diverso dal *loro*: vale a dire, in altri termini, non ne avevo affatto, visto che *essi* hanno il monopolio del retto pensiero e della retta fede. E allora, perchè non gioire che i protestanti abbiano fatto l'acquisto del cervello di un pazzo ? Ma il mio cervello « diverso dal loro » non è in grado di dar loro nè pure questa soddisfazione. Protestanti o cattolici ! Qual valore ha più mai oggi questa anacronistica nomenclatura di professioni pseudo-cristiane ? Le divisioni confessionali posseggono oggi altrettanto valore *spirituale* che le ripar-

tizioni anagrafiche e censuali degli abitanti del mondo: vale a dire nessuno. Una sola ripartizione religiosa vige oggi nel mondo: pagani e cristiani. E se i pagani della compagnia di Gesù e dell'innumere schiera dei loro assecli e dei loro succubi cacciano spietatamente dal loro chiuso ovile i «cervelli diversi dai loro» — stiano pur tranquilli. Può darsi che solo da allora i «cervelli diversi dai loro» trovino il modo, non importa uniti con chi, di praticare più pericolosamente la loro indomabile, scervellata aspirazione a vivere a norma dei dettami del Cristo....

e. b.

Salvar l'anima! — Dice Socrate nel *Cratilo* (400 c): «mi par vocabolo dalle molte faccie il vocabolo corpo (sôma): sol che alcuno ne modifichi leggermente la forma, le moltiplica ancor più. V'è chi l'ha definito tomba (sêma) dell'anima, come attualmente sepolta in esso. E dappoichè attraverso il corpo l'anima esprime quel che vuole esprimere, per questo esso è anche giustamente chiamato segno (sêma). Mi sembra però che siano gli Orfici ad aver fissato questo nome, quasi espiando così l'anima quanto deve espiare, e quasi condannata a recar seco questo involucro, a mo' di prigione, onde conseguir salvezza (sôzêtai). Sarebbe dunque il corpo (soma) la prigione dell'anima, fino al momento dell'integrale scotto».

Dice Gesù: «chi voglia salvare (sosai) l'anima sua, la lascerà svanire: e chi la lascerà svanire *per me*, la salverà» (Lc. IX. 24).

Dice Paolo: «un pane, un corpo (*soma*) noi molti siamo: chè tutti partecipiamo del medesimo pane» (I Cor. X. 17).

Dov'è l'orfismo di Paolo? Cristo aveva posto la salvezza fuori della prigione del corpo, destinato invece, secondo l'orfico Platone, a trattener l'anima reclusa, perchè conseguisse la salvezza. Paolo la richiude in prigionia. Ma in un altro corpo, che non è prigione, ma è libertà: il corpo mistico del Cristo, nel quale non c'è più differenza di giudeo o di greco, di schiavo o di libero, di uomo o di donna. *e. b.*

Il domani. — «Non vi preoccupate mai del domani. Non ne ha abbastanza ogni giorno dei suoi affanni e delle sue angustie?» L'amara e nel medesimo tempo fiduciosa ammonizione di Gesù ha però un'eccezione. C'è un domani del quale ci dobbiamo preoccupare. Ma non si tratta di una preoccupazione angosciosa e di un'ansia inquieta. C'è un domani sul quale il nostro occhio può affisarsi tranquillo e protendersi bramoso. Perchè è un domani che non dà affanno: attendendo, al contrario, il quale, con fiducia assoluta e desiderio ardente, noi ci liberiamo da ogni angustia e sopprimiamo ogni affanno. Ed è il domani che sarà inaugurato dal Regno di Dio. Di questo domani, dunque, ci dobbiamo preoccupare. Anzi, solamente di esso ci dobbiamo preoccupare. E ce ne dobbiamo preoccupare facendone argomento dell'unica petizione da rivol-

gere al Padre. Al quale è completamente inutile che denunciamo i nostri piccoli, quotidiani bisogni: chè li conosce prima che noi ce ne accorgiamo. Dobbiamo invece chiedere al Padre: « dacci oggi il pane di domani »! In altre parole, « abbrevia, o Signore, il tempo della nostra lacrimante attesa e anticipa l'alba del tuo santo giorno, il giorno della pace e della giustizia! » *e. b.*

Opere superrogatorie. — Io non so se v'è più aperta e violenta contraffazione dello spirito che pervade tutta la enunciazione evangelica del nostro modo di comportarci al cospetto di Dio, di quella perpetrata dalla teologia e dalla morale ufficiale, con l'introduzione di un divario fra opere doverose e opere supererogatorie. Gesù comanda il massimo sforzo: e in pari tempo, paradossalmente, impone la consapevolezza della inutilità di tutto il nostro operare. Quando noi avremo fatto della nostra vita di ogni giorno l'insonne attesa del Signore che viene: quando, con le vesti succinte e la lampada accesa, noi avremo trascorso tutta la notte della nostra esistenza nel mondo, tendendo l'orecchio al primo richiamo, noi non avremo fatto altro che assolvere il compito del più infingardo e sterile schiavo. Quale satanico orgoglio ci ha fatto credere di poter, oltrechè meritare, sovrameritare? *e. b.*

I pezzenti. — Il Gesù di Luca predilige « miserabili, guerci, sciancati ». Il Gesù di Matteo mostra ad ogni passo i segni della sua divina preferenza per « impiegati del fisco romano e per cortigiane », per i reietti cioè della ben pensante ufficialità farisaica. Non occorre affatto affatto domandarsi quale delle due raffigurazioni rispecchi meglio la realtà storica. L'annuncio del rovesciamento non fa distinzioni tra valori morali e qualità fisiche. E i due evangelisti si sono provvidenzialmente diviso il compito di tramandare al mondo la dipintura della insurrezionale rivendicazione che Gesù fa di tutte le abbiezioni della vita. La cortigiana vale lo sciancato: sono i minorati che l'ufficialità si degna di soccorrere e di compatire con gesto di degnazione e di sussiego. Gesù li solleva al di sopra di tutte le venerate categorie della gerarchia e li pone avanguardia nel cammino verso il Regno di Dio. Invidiabili, non commiserabili. *e. b.*

« **Oriente e Occidente** ». — Una spaziosa e luminosa finestra dischiusa sul panorama del mondo russo in fermentazione è il periodico trimestrale « Orient und Occident » che Fritz Lieb e Paul Schütz pubblicano da due anni presso l'editore Hinrichs di Lipsia. I più stimolanti problemi che l'organizzazione sovietica pone all'attenzione ansiosa della spiritualità occidentale sono discussi in questi fascicoli dai più apprezzati ed equanimi esperti. Ogni fascicolo prende in esame un aspetto peculiare della risoluzione morale operata dal bolscevismo. L'anno scorso,

due tra i più notevoli fascicoli di tutta la serie vollero cogliere sul vivo il processo di formazione della nuova vita associata in Russia e la posizione delicata della Germania tra oriente e occidente. Il primo fascicolo di quest'anno, testè uscito, tocca il tema più vicino alle nostre preoccupazioni: il significato religioso del bolscevismo. Acuto e caldo l'articolo del Berdjajew in proposito. Solamente alla luce di una vasta visione religiosa del mondo e della storia è lecito comprendere la significazione della catastrofe in cui il mondo precipita. Il comunismo è la contraffazione grottesca e tragica della cattolicità cattolica. Là dove Dio è nulla, anche l'uomo è nulla. E dell'apostasia di cui il comunismo è la consacrazione apocalittica, la civiltà capitalistica ha la prima, schiacciante responsabilità. Il Berdjajew avrebbe potuto specificare altre responsabilità nei patrocinatori e iniziatori della civiltà capitalistica Ad ogni modo è felice nella segnalazione del fronte religioso che, solo, potrà opporre argine alla dilagante minaccia: la rievocazione dei genuini motivi cristiani: «il vero contrasto fra la religione del comunismo e la religione cristiana sta nel modo di porsi al cospetto della morte. Per la religione del comunismo il problema della morte non esiste: essa non si interessa ai morti. E alla morte spetta, in essa, l'ultima parola. Nella religione cristiana l'ultima parola spetta alla Risurrezione».

La pubblicazione si raccomanda a tutti che seguano pensosi l'andamento incerto dei destini cristiani nel mondo. *p. b.*

La mentalità primitiva. — Ci sarebbe da domandarsi per quale ragione profonda la nostra cultura sia portata ad interessarsi, con così avida curiosità, della psicologia del primitivo. Quale strano fascino esercitano sui nostri spiriti raffinati le espressioni embrionali della spiritualità associata? E ci sarebbe per caso, in fondo al nostro interesse erudito, il senso oscuro che nonostante la complicata elaborazione tecnica della nostra così detta civiltà, nonostante il nostro complesso apparato concettuale che vuole riservare il dominio della vita alla ragione, le esigenze primordiali dell'uomo vivente in società rimangono spietatamente inalterate e inalterabili?

Luciano Lévy-Bruhl è uno dei più benemeriti nello sforzo tendente a dare forma, organica e sistematica, ai dati dell'etnografia relativi alle espressioni elementari della religiosità. I suoi volumi, noti ed apprezzati, su *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e su *La mentalité primitive*, dopo aver segnalato, noverato e definito le copiose illusioni di cui gli osservatori più attenti e più perspicaci han potuto essere vittime non avendo tenuto conto delle differenze, diciamo così procedurali, che separano la mentalità primitiva dalla nostra, hanno voluto cogliere sul vivo i procedimenti di quella mentalità, che il Lévy-Bruhl chiama «prelogica» come il Preuss chiama «magica». In realtà i vocaboli contano poco. Il fatto centrale è uno solo: che le rappresentazioni dei pri-

mitivi sono sintetiche e globali, in confronto delle nostre che sono analitiche e individue. Il primitivo riguarda la terra tutta come una personalità e ogni specie vivente, come un solo essere. È questa mentalità che genera le associazioni di idee presupposte dalla magia. In questo nuovo volume *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, Alcan, 1931) il Lévy-Bruhl, ribadito il principio metodologico cardinale di non confondere i procedimenti della mentalità primitiva con i nostri, di attribuire quindi agli stessi nostri vocaboli il significato e la portata che essi possono assumere trasferiti nel mondo delle rappresentazioni « prelogiche », ha voluto passare in rassegna le reazioni del primitivo al « soprannaturale » in cui la sua esperienza vive tuffata. Come i primitivi si raffigurano il « soprannaturale », il suo intervento costante in quanto accade e come si comportano al cospetto delle forze occulte e degli influssi d'ogni genere di cui avvertono ad ogni istante con terrore la presenza e l'impulso ? Orizzonte sconfinato e materiale immenso. A cui il Lévy-Bruhl ha fatto del suo meglio per imporre una disciplina espositiva raccogliendo sopra tutto i dati offerti da esploratori e missionari nel comportamento dei primitivi di fronte alle potenze occulte della natura, e studiando nel loro significato i mezzi escogitati per la propiziazione, la placazione, l'espiazione. I capitoli più interessanti del volume sono probabilmente quelli consacrati alle concezioni dei primitivi circa le virtù mistiche del sangue. Nel corso della sua esposizione il Lévy-Bruhl si spinge a volte ad avvicinamenti e ad interpretazioni la cui forza probativa non appare cogente (valore mistico purificatorio, ad esempio, della pratica del taglione). Ma egli dichiara nella prefazione di aver voluto aprire la via a nuove ricerche. E per le nuove ricerche nulla di più stimolante che audaci ipotesi di lavoro.

p. b.

La magia. — I rapporti tra magia e religione sono molto complessi ed oscuri, e chi si accinga a definirli ponendosi da un punto di vista unilaterale non può che giungere a conclusioni fragili e precarie. Il che ci sembra che sia capitato anche al Maxwell, che sentenzia, semplicisticamente, essere la magia la polarizzazione positiva del sentimento religioso, mentre la religione ne è la polarizzazione negativa. Definizione cotesta ad ogni modo che, come ipotesi di lavoro, non manca di fecondità. Lo rileva già la coscienziosa traduttrice del volume, in una introduzione che è di per sè un sagace rilievo di quel che di bene o di male si può dire del saggio (J. Maxwell, *La Magia*. La forma e i procedimenti della Magia. Le evocazioni. La forza magica e le basi psicologiche della magia. La magia moderna. Trad. e introd. di E. Nobile. Bari, Laterza, 1932). È infatti in base ad una simile definizione che il M. può avventurarsi in un'analisi non priva di penetrazione sulle capacità che la coscienza umana possiede di sommergersi « nel complesso delle altre coscienze latenti da

cui è emersa » per acquistare chiaroveggenza e potenza. Il che è ammissibile, senza che per questo debba senz'altro concludersi che « l'essere umano è una entità di cui l'evoluzione non è ancora compiuta ».

p. b.

L'utopia dei profeti. — « L'importanza del movimento profetico sta nel fatto che il profeta appare come il prototipo della religiosità etica.... Con l'apparizione del Profetismo nella storia è fissato il motivo di tutta la storia religiosa dell'occidente cristiano: spirito o oblazione; atteggiamento intimo o culto ». Individuati così il contenuto specifico e il significato storico del profetismo, si capisce da quale angolo visuale si ponga Friedrich Weinrich nel rilevare il carattere utopistico della politica profetica (*Der religiös utopische Charakter der prophetischen Politik*, Giessen, Töpelmann, 1932 « Aus der Welt der Religion », biblische Reihe, H. 7). L'A. studia da prima la posizione religiosa dei profeti di fronte alla tradizione preprofetica, per cogliere sul vivo l'aspirazione utopistica della vocazione del profetismo, e per circoscriverne l'apporto alla elaborazione del concetto e della realtà del « sacro ». I profeti studiati sono Amos, Osea, Micha, il Protoisaia, Geremia. Definito molto felicemente il loro atteggiamento spirituale generico, l'A. evoca in concreto le posizioni assunte dai profeti di fronte alla vita pubblica e alle situazioni pratiche, posizioni di paradossale trascendenza che vede nella fede e nell'assoluto la grande forza operante della spiritualità umana.

p. b.

La letteratura sapienziale. — « Siamo perfettamente consapevoli della imperfezione e della provvisorietà della nostra inchiesta. Si tratta di sondaggi, non di una analisi esauriente. Non ci dissimuliamo affatto che qualcuno degli avvicinamenti da noi suggeriti potrà apparire forzato, nulla implicando più che un parallelismo di ispirazione. Comunque ci sono elementi sufficienti per asserire che la Khokma israelitica comprende tra le sue fonti apporti egiziani ». Con queste misurate parole della conclusione P. Humbert ha anticipato l'apprezzamento della critica sul suo bel lavoro sui rapporti fra la letteratura sapienziale di Israele e la letteratura analoga egiziana (*Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*. Neuchatel, 1929 : « Mémoires de l'Université » VIII). Se ne è fatto un gran parlare in questi ultimi anni, con molto battagliare di tesi contrastanti. I raffronti istituiti dall'Humbert (Proverbi, Giobbe, Ecclesiaste, il Siracide, Tobit, il III di Esra, Ahiqar) sono pazienti, chiari, sagaci e vogliono portare alla tesi della tributarietà di Israele al cospetto dell'Egitto per la sua letteratura gnomica, come per tante voci del suo commercio di importazione. Non siamo alieni dall'accettare le sue conclusioni, riducendone solo in parte la larghezza di ambito e la portata concettuale.

p. b.

Epidauro. — Il santuario di Asclepio nel territorio di Epidauro possiede, nella storia delle forme devozionali, una importanza non ancora adeguatamente riconosciuta. Rudolf Herzog si è proposto di segnalarla e di valutarla nella maniera più diligente e completa. Ha così apprestato una scrupolosa edizione e traduzione dei testi epigrafici rinvenuti dal Kavvadios e ripubblicati dal Hiller von Gaertringen, accompagnandoli con un commento minuto e copioso, nel quale sono magistralmente utilizzati tutti i materiali archeologici forniti dagli scavi di altri Asclepiei (*Die Wunderheilungen von Epidauros.* Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Leipzig, Dieterich, 1931). Il saggio è riuscito così veramente un magnifico contributo alla storia della medicina e della religione e una testimonianza eloquente del costante apporto dato allo sviluppo delle pratiche devozionali dal bisogno istintivo dell'intervento miracoloso nelle angoscie del male fisico e nella coscienza della sua misteriosa irreparabilità. *p. b.*

Religione romana. — F. Altheim ci dà il secondo volumetto della sua densa e incisiva *Römische Religionsgeschichte* («Von der Gründung des kapitolinischen Tempels bis zum Aufkommen der Alleinherrschaft» Berlin, de Gruyter, 1932; Sammlung Göschen, 1052): dalla fondazione del Tempio capitolino alla costituzione del monarcato cesareo. Come nel primo, il materiale copioso e disperso, è dominato con forza e disciplinato con sagacia. Gli arricchimenti cultuali, l'apporto imponente delle tradizioni sociali della Grecia, l'elaborazione mitologica dei vecchi motivi leggendari indigeni, il rifluire su Roma delle culture propinque, l'afflusso dell'ellenismo pitagorico e orientalizzato, tutto è evocato con tocchi rapidi e succinti, ma straordinariamente efficaci. Le fonti monumentali e le letterarie, passate al vaglio della più recente critica, sono riprese e utilizzate con pieno discernimento. La preparazione religiosa alle riforme augustee è nel suo più intimo processo esplorata e illuminata. Ottimo manuale, prezioso ugualmente per specialisti e per non iniziati.
p. b.

Un lessico teologico neotestamentario. — Bisogna salutare come un avvenimento per lo sviluppo e la propagazione della scienza neotestamentaria la comparsa di questo *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, diretto da Gerardo Kittel, con la collaborazione dei più bei nomi delle scienze storico-religiose in Germania, presso l'editore, quanto mai benemerito, W. Kohlhammer di Stuttgart. La prefazione può ben cominciare con le parole introduttive del Cremen al suo *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Graezitaet* del 1883. Ma il fatto stesso che ad una riedizione si sia creduto più conveniente sostituire un integrale e radicale rifacimento sta ad indicare in pari tempo e l'enorme progresso di questi studi in un cinquantennio e la complessa

originalità di criteri donde appare ispirato il nuovo lavoro. Il quale non rappresenta soltanto il proposito di utilizzare tutti i nuovi apporti linguistici e letterari alla intelligenza del lessico neotestamentario (il Milligan ha soccorso adeguatamente alla bisogna) ma vuole più tosto chiamare a soccorso della comprensione del linguaggio del Nuovo Testamento la più approfondita conoscenza della religiosità biblica e delle religioni comparate. L'opera consterà di 30 fascicoli. Il periodo di tempo dentro il quale la pubblicazione sarà ultimata potrà essere abbreviato da migliorate condizioni generali: ad ogni modo tra la comparsa di un fascicolo e del successivo non trascorreranno più di otto settimane. Il prezzo della sottoscrizione è fissato in marchi 2.90 per ogni fascicolo. Tra le voci entrate nel primo fascicolo a cui ne seguiranno altri due a scadenza più breve di quella prevista, ve ne ha di straordinariamente importanti. Segnaliamo, fra tutte, il gruppo di voci ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός,cui sono dedicate (Quell, Stauffer) non meno di 35 pagine. Rappresenta una trattazione mirabilmente esauriente: l'amore nel Vecchio Testamento (dati lessicali, nozione dell'amore profano, nozione dell'amore religioso), i vocaboli d'amore nel greco prebiblico (ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν) e nel giudaismo (ellenistico e rabbinico), nella precettistica di Gesù (Mc. XII, 28; Mt XXII.40), nella nuova situazione creata dal suo precetto, nella età apostolica (Paolo, Giacomo, Giovanni), nell'età postapostolica. La trattazione è un modello e un gioiello: non solamente per ampiezza di orizzonti abbracciati, e per ricchezza di elementi raccolti. Ma sopra tutte per intelligenza felice delle trasformazioni profonde di contenuto che il pregnante vocabolo ha subito nel transito da un'esperienza religiosa alla successiva, e in particolare nella utilizzazione cristiana. L'originalità «affettiva» del messaggio cristiano è nitidamente intesa ed espressa, ed è tratteggiata di scorcio l'elaborazione di questa originalità nella sintesi alessandrina tra ἀγάπη mistica ed ἔρως pneumatico, «sintesi riaffiorante in ogni religione romantica» (p. 55, n. 170). Se tutti i fascicoli, come è ragionevole provvedere, saranno al livello di questo, il *Wörterbuch* del Kittel sarà una delle più preziose fonti per la intelligenza dei valori neotestamentari. *e. b.*

L'anti Eisler. — «Mantenendoci sulla traccia di Giuseppe Flavio, noi crediamo che, di fianco al suo *Contra Apionem*, ci sia posto oggi per questo nostro *Contra-Eisler*». Così Agostino Goethals presenta la quinta parte dei suoi «Melanges d'Histoire du Christianisme» (*Anti-Eisler*. Un peu de polemique. Paris, Fischbacher, 1932). Si intuisce lo spunto della polemica: quelli che egli chiama gli *Additamenta Josephi slavica* (i testi relativi a Giovanni Battista e a Gesù editi in tedesco dal Berendts, di su una traduzione paleoslava della *Guerra* di Giuseppe) e la utilizzazione «virtuosissima» fattane dall'Eisler. La polemica è tanto più significativa e degna di rilievo in quanto il G. non solamente riconosce

che sussistono forti ragioni per attribuire questi testi, eccezione fatta per un paio di interpolazioni, a Giuseppe, ma fin da un ventennio fa si schierò apertamente in favore della loro autenticità e fece del suo meglio per trarne il maggior vantaggio per una integrazione dei racconti evangelici. Ora sono precisamente le audaci e spesso cervellotiche tesi dell'Eisler che lo richiamano in campo. Non già per rinnegare le sue posizioni antecedenti (il G. ritira dal « commercio » solamente qualcuna delle sue restituzioni testuali) ma per dimostrare che « il metodo di Eisler esige formalmente delle esplicite riserve ». Sono tante note staccate, tutte convergenti verso una rivendicazione, misurata però e guardinga, delle varie « testimonianze » che Giuseppe Flavio può effettivamente aver dato alla comparsa del Cristo e alla sua opera. Il mastodontico lavoro dell'Eisler ne esce più tosto malconcio. Un esempio. A proposito del quinto *Additamentum* relativo alla predicazione degli apostoli, e all'ipotesi dell'Eisler che sotto Claudio, *Jesus redivivus* si sarebbe manifestato a Roma, « proclamandosi il Cristo risorto o rinato del secondo avvento » il G. commenta lepidamente : « ci si permetterà di revocare in dubbio che Aquila, sua moglie Priscilla (*Atti*, XVIII 2 n.) o altri cristiani di Roma l'abbiano veduto con i loro occhi a mezzo il secolo primo : noi sospettiamo più tosto che l'Eisler l'abbia visto in sogno nei primi anni del secolo ventesimo » (p. 105 e s.). La critica del G. è tutta condotta con acume e larghezza di dati. *e. b.*

La salvezza nel Cristo. — Si discopre agevolmente l'efficacia di Carlo Barth nella dissertazione accademica di K. Mittring sui punti centrali della soteriologia paolina, anche se alcune delle asserzioni del commento ai Romani del teologo della crisi vi sono prese a partito (*Heilswirklichkeit bei Paulus*. Ein Beitrag zum Verständnis der *unio cum Christo* in den Paulusbriefen. Mit einem Anhang über die *unio cum Christo* in Luthers Kreuzes- und Auferstehungs-verkündigung. Gütersloh, Bertelsmann, 1929, M. 4.50). Il problema specifico che il M. affronta è quello della valutazione da fare del processo salvifero delineato nei capitoli centrali della lettera ai Romani, V-VIII. Quale collegamento supporre tra i capitoli VII ed VIII e in qual modo l'orientamento escatologico si ripercuote sulla consapevolezza dell'affrancamento dalla legge e dalla morte e dell'innesto del credente nel Cristo morto e risorto ? Il M. segue con molta finezza tutto il progressivo sviluppo della visione soteriologica di san Paolo, indugiandosi nella terza parte del suo saggio sulla formola *in Christo* e sulla sua portata mistico-carismatica. La trattazione è, in un tema così arduo e scottante, misurata e penetrante. *p. b.*

L'iscrizione di Nazareth. — Siamo molto in ritardo nel dare ragguaglio della polemica suscitata dalla pubblicazione del Cumont : *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, nella « Revue Historique »,

del 1930 (241-299). Si trattava di un rescritto in testo greco, concernente la *sepulchri violatio*, inciso su una piccola lastra di marmo, facente parte della collezione Froehner, oggi al « Cabinet des Médailles », a detta dell'inventario manoscritto « envoyée de Nazareth en 1878 ». Non solamente ci aveva lasciato straordinariamente diffidenti l'ardita ipotesi del Cumont che il rescritto rappresentasse un estratto della risposta mandata da Tiberio a un presunto rapporto di Pilato sul processo e sulla morte di Gesù e sull'accusa lanciata dai sacerdoti del tempio contro i discepoli, fatti responsabili del trafugamento della salma del Maestro (Mt. XXVIII, 12-15). Il De Sanctis fece subito rilevare al Cumont che un rescritto proveniente dalla Galilea non poteva essere anteriore al 44, perchè solo in questo anno la Galilea passò sotto la diretta amministrazione romana. Ma tutto l'insieme del documento ci dava una vaga sensazione di artificio e di inverisimiglianza (« Riv. di Filologia » 1930, 260-261). Ora i dubbi che molti debbono aver provato dinanzi al testo controverso hanno preso forma concreta. Leandro Zancan in una memoria pubblicata negli « Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti » (T. CXI, pp. 51 e ss.) ha noverato gli indizi, interni ed esterni, che fanno pensare a un abile falso. Ha fatto anche di più. Sottilmente, basandosi sulla terminologia del presunto rescritto, scopre l'ispirazione del falsario nelle opinioni del Fustel de Coulanges sull'ammissione degli schiavi nella sepoltura di famiglia. La *Cité antique*, è noto, appariva la prima volta nel 1864. Non saremmo alieni dal sottoscrivere alla risolutiva opinione dello Zancan. *e. b.*

L'imperatore Claudio. — Stendendo questo suo lucido profilo di Claudio imperatore Arnaldo Momigliano si è fatto un po' prendere la mano dell'istintivo desiderio di sopravvalutare l'apporto dei recenti ritrovamenti papiracei e monumentali alla ricostruzione del suo eroe (*L'opera dell'imperatore Claudio*. Firenze, Vallecchi). Di modo che non si è contentato di spremere tutto il possibile vantaggio dalla ormai famosa lettera agli Alessandrini, nel papiro del Bell, ma ha riportato a Claudio anche il presunto editto sulla violazione delle tombe inciso nel marmo della collezione Fröhner, e illustrato dal Cumont. Con svelta virtù sintetica il M. pone in rapporto questo presunto provvedimento claudiano con l'espulsione degli ebrei, da Roma, nel 49, perchè tumultuanti, « impulsore Chresto ». « S'intende, assevera il M., che allora Claudio facesse delle indagini su questa nascente setta e venisse a conoscere la versione anticristiana della resurrezione di Gesù e fosse da quella spinto a far affiggere quell'editto a Nazareth e in genere in Galilea, minacciante pene gravissime e straordinarie a coloro che, violando le tombe, avevano già fatto nascere o potevano far nascere movimenti sediziosi » (p. 76). Anche se il monumento in questione non avesse per noi uno strano sapore di falso, la congettura e il riavvicinamento del M. ci apparirebbero ugualmente troppo arrischiati. *e. b.*

Aquila e Onkelos. — L'Autore stesso di questo eruditissimo volume: Aquila e Onkelos (*Aquila and Onkelos*. Manchester, University Press, 1931), A. E. Silverstone, ha riassunto nitidamente nella Introduzione, la tesi che ha voluto patrocinare. È nota la versione aramaica del Pentateuco, nota come il Targum di Onkelos. Ma chi fu Onkelos? Gli studiosi moderni non lo sanno. Essi dicono che il Targum fu dettato nel quinto o nel sesto secolo dell'era nostra, e che l'autore ne è ignoto. Il S. invece vuole dimostrare che Onkelos non è altri che Aquila, l'autore della versione greca del Vecchio Testamento, di cui sussistono frammenti negli Esapla. Argomenti: 1) esistono numerosi particolari relativi ad Onkelos nella letteratura midrashica, di cui esistono parallelismi in particolari riguardanti Akylas nel Talmud di Gerusalemme e nei Midrashim. Onde Onkelos e Akylas appaiono diverse grafie del medesimo nome. 2) Akylas non è altri che Aquila, autore in pari tempo della versione greca e del Targum. A suffragare il quale ultimo, fondamentale asserto l'A. istituisce un confronto minuto delle peculiarità delle due versioni, di cui sono mostrate le consanguineità. Tesi preziosa, raccomandata a un imponente serie di prove. *p. b.*

Gli studi di Woodbrooke. — L'infaticabile A. Mingana aggiunge un nuovo volume, il quarto, alla preziosissima raccolta di « Woodbrooke Studies: christian Documents in Syriac, Arabic and Garshûni, edited and translated with a critical Apparatus ». Il volume è questa volta esiguo di mole (i tre prossimi volumi la compenseranno, con l'imponente insieme delle opere teologiche di Teodoro di Mopsuestia), ma bene importante per il contenuto. Contiene infatti la versione dell'opera polemica di Barsalibi († 1171) contro gli Armeni (*The Work of Dionysius Barsalibi against the Armenians*. Cambridge, Heffer, 1931), di su un manoscritto siriaco della collezione Mingana (347), ignoto finora anche al Baumstark, che nella sua storia della letteratura siriaca è incapace di dare qualsiasi ragguaglio sulla tradizione paleografica dello scritto. Dopo una confutazione della dottrina fantasiastica di Giuliano di Alicarnasso e di Felicissimo, verso cui Dionigi suppone pencolanti gli Armeni, segue una lunga segnalazione e impugnazione delle consuetudini liturgiche e devozionali nelle quali gli Armeni si discostano dalla prassi canonica. Il trattato è tanto più notevole in quanto cade in un tempo di reiterati sforzi per la riunione tra gli Armeni e l'ortodossia. Il volume è corredato di parecchi facsimili del manoscritto. Ed è una nuova benemerenza del Mingana nel campo della conoscenza letteraria della teologia orientale. *p. b.*

Papiri magici. — Non è improbabile che al medesimo gruppo dei manoscritti Anastasi, raccolti dal console svedese di questo nome circa un secolo fa — al quale appartenevano i papiri magici demotici di Lon-

dra e di Leida, il papiro 3229 del Louvre edito dal Maspero e il papiro frammentario pure di Leida riprodotto dal Leeman — appartenga il papiro bilingue 10588 del Museo Britannico, edito ed illustrato ora in collaborazione dal Bell, dal Thompson e dal Nock (*Magical Texts from a bilingual Papyrus in the British Museum.* London, Milford). Il papiro è bilingue nel senso che registra, scritto com'è sulle due faccie, testi greci e testi demotici: ma mai il greco è versione del demotico o viceversa. Per questa ragione e per il fatto che costituisce nel suo insieme una piccola miscellanea di testi magici, ha richiesto una triplice collaborazione. Il Thompson ha curato la transliterazione, la traduzione e il commento dei testi demotici, il Bell si è assunto il compito di dare il testo dei frammenti greci con apparato critico; il Nock ne ha apprestato la versione e il commento. Han così offerto un prezioso apporto alla nostra conoscenza della letteratura magica del terzo secolo cadente dopo Cristo, chè a questa epoca la grafia suggerisce di riportare il composito documento. Il quale, come gli altri analoghi già noti, racchiude formule di invocazione rivolte a un dio o a una potenza superiore di qualsiasi genere per costringere l'uno o l'altra ad assistere il postulante nel conseguire quanto desidera: la salute, la fama, il benessere, la potenza, l'amore di una persona, magari con la dissoluzione di un preesistente vincolo d'amore. Naturalmente l'invocazione è accompagnata da liturgie magiche. Tra le quali appare molto notevole la B. del verso, incantesimo, quasi indubbiamente, inteso a dirimere un vincolo legale a vantaggio dell'amante adultero. Ingredienti, una lucertola da cuocersi mentre si recita la formula: « o lucertola, o lucertola, come il sole e tutti gli dei ti odiarono, così colei odi suo marito per sempre e suo marito odi lei ». Il commento del Nock ai testi greci è eccellente. Il giro di frase di questo incantesimo ci sembra che lo avrebbe autorizzato ad asserire, con minore esitazione di quanto egli non abbia fatto, che « l'idea persiana essere la lucertola una creatura emanante dal Maligno, che è tenebra, ha esercitato un'azione remota sull'inciso: *come il sole* e tutti gli dei ti odiarono » (p. 43). Le formole incantatorie prescrivono l'uso di Abrasax: particolare di cui dovranno prender nota gli studiosi dello gnosticismo cultuale. *e. b.*

L'ideale origeniano. - Walther Völker ha avuto molta ragione di preporre alla sua magistrale delineazione dell'ideale origeniano della perfezione le parole con le quali il p. Prat registrava la vastità del dissidio che sul nome di Origene si è impegnato nell'antichità cristiana (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Tübingen, Mohr, 1931: « Beiträge zur historischen Theologie »). Perchè questo dissidio ha avuto, probabilmente, in maniera più o meno larvata, il suo principio e il suo spunto nelle concezioni morali del grande alessandrino e nella forma peculiare delle sue idealità ascetico-mistiche. Tali concezioni e tali idealità erano compatibili con la disciplina carismatica sensibile e burocratica della so-

cietà ecclesiastica ? L'A. rievoca le tappe principali della polemica origeniana attraverso i secoli. Quindi tratteggia la visione origeniana del peccato, delle passioni, del mondo. Per passare poi all'analisi del rapporto fra gnosi e fede quale è fissato nell'apologetica e nella soteriologia dell'alessandrino, e della pratica quotidiana dello gnostico nei suoi rapporti col mondo e le sue leggi. Infine l'A. studia l'innestarsi delle idealità gnostiche dell'alessandrino sull'insieme della disciplina cristiana. Come conclusioni opportune, l'A. enuclea le enunciazioni di cui, in rapporto alle idealità etiche del maestro, Gregorio il Taumaturgo ha disseminato il suo panegirico di Origine. *p. b.*

Costantino. — Uno studioso accorto e scrupoloso come Norman H. Baynes non sceglie come argomento di una conferenza accademica *Costantino e la chiesa cristiana* senza esplorare a fondo la letteratura esistente e senza vagliare oggettivamente gli argomenti addotti dalle molteplici parti su terreno così combattuto (*Constantine the Great and the Christian Church.* « The Raleigh Lecture on History » from « The Proceedings of the British Academy »). Le note bibliografiche sono documentazioni eloquenti della vastità delle sue esplorazioni, della cura meticolosa che egli ha posto nell'informarsi e nel valutare le tesi dei precedenti studiosi. « Nessuno storico dell'età di mezzo può eludere il problema costantiniano. E Costantino è in pari tempo una delle poche inevitabili figure della storia europea e una delle più difficili a trattarsi ». Parecchi preconcetti ne rendono l'analisi impervia e insidiosa. Il Baynes ne addita più di uno. E, cercando di reagire ad essi, enuncia i suoi punti di vista, che sono apertamente in contrasto con quelli dei nostri studiosi che più di recente hanno scritto in materia : Mancini, Pasquali,Costa, Salvatorelli. Il B. comincia col dichiarare : « sono progressivamente giunto alla convinzione che il vero punto di partenza per ogni qualsiasi comprensione del regno di Costantino deve ricercarsi nelle sue lettere e nei suoi editti ». Si intuisce dove vada a parare una simile pregiudiziale: ad una piena e consapevole riabilitazione della pittura canonica tradizionale di Costantino. Il B. non esita a proporla nei termini più ruvidi : « la visione di Costantino fu quella di un Impero romano fiancheggiato e sostenuto da un Dio cristiano e poggiato su una fede ortodossa. Simile visione fu in definitiva attuata nella nuova Roma da lui fondata. Costantino, il *religiosissimus Augustus*, ha il suo posto tra i veggenti e i profeti. Non fu senza profondo significato che egli fosse deposto nella chiesa dei dodici Apostoli, egli, il decimoterzo apostolo ! » Il B. è troppo accorto per non aver valutato in anticipo la sorpresa diffidenza che avrebbero suscitato le sue conclusioni. Attendiamo da lui che torni sul tema, dimostrandoci ancor meglio la similarità di situazioni ch'egli avverte tra donatismo e arianesimo e la ragione del favore accordato agli eusebiani, come più docili al programma della unificazione.

e. b.

Studi di Greifswald. — Le «Greifswalder Studien zu Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte» hanno dato nel loro quarto fascicolo (Berlin, De Gruyter, 1931) due brevi ma rimarchevoli monografie. La prima dà, di su un codice di Riga, un saggio di traduzione degli Atti in medio tedesco orientale, che offre singolari rassomiglianze con la versione di Lutero. Il confronto, ampliato con altri similari, è un buon contributo alla questione della tradizione biblica in medio tedesco orientale. (*Apostelgeschichte* 27 *in nautischer Beleuchtung und die ostdeutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, di W. Stammler). La seconda, di R. Hermann, prendendo lo spunto da una enunciazione del Thiess sull'idea centrale del protestantesimo («idea dell'immediata responsabilità dell'uomo libero al cospetto di Dio»), analizza nella sua specifica essenza antropologica e religiosa la dottrina luterana del *servo arbitrio*, mostrando quanto essa differisca dal determinismo grossolano di certa speculazione moderna (*Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen*). *p. b.*

Britannia romana e Inghilterra cristiana. — Romanzo e storia: sono generi letterari compatibili? Gilberto Sheldon, autore di un romanzo immaginoso: *From Trackway to Turnpike*, ha lasciato, prima di morire, un saggio erudito sul transito dalla Britannia romana all'Inghilterra cristiana, che vede ora, postumo, la luce, per il concorso di una sorella e di amici (*The Transition from Roman Britain to Christian England*. A. D. 368-664. London, Macmillan, 1932). Ma il rapido saggio biografico premesso alla pubblicazione ci mostra di quali singolari attitudini fosse provvisto questo autodidatta, che reso invalido, ancora fanciullo, da una paralisi, aveva trovato modo di accumulare nell'intimo della sua anima una così vasta cultura e una così intensa passione per la natura e la storia. Il libro non potrà essere giudicato perfetto dagli specialisti in fatto di origini cristiane insulari e potrà apparire in qualche parte leggermente frettoloso nelle conclusioni concernenti i rapporti fra elementi celtici ed elementi latini nella costituzione della Britannia cristiana. Ma dove più che l'ampiezza della documentazione occorrevano penetrazione d'intuito e sagacia di raffigurazioni, come nello sforzo di evocare l'azione simbolica e mistica dell'idea di Roma nella fermentazione spirituale dei popoli d'oltre Manica, lo S. ha veramente saputo dire cose profonde e suggestive. Molto buono anche il capitolo sul sinodo di Whitby del 664 «evento paragonabile alla conquista normanna e alla Riforma» (p. 184). E non c'è esagerazione in questo giudizio.

e. b.

Dionigi il piccolo. — L'edizione della prima redazione della raccolta canonica di Dionigi il piccolo, rappresentata principalmente dal Palatino Vaticano lat. 577, che il Lietzmann ha incluso nella sua raccolta di «Arbeiten zur Kichengeschichte» (n. 16) e ha presentato con una

sua prefazione, veniva al seguito, com'è detto in questa, di una dissertazione sul « Codex Canonum Dionysii Exigui in seiner ersten Ausgabe », con cui lo Strewe si presentava nel 1919 alla sua licenza alla facoltà teologica di Jena (*Die Canonsammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaction*, herausgegeben von Lic. Q. Strewe. Berlin, De Gruyter, 1931). Poichè allo Strewe non è stato poi possibile attendere alla pubblicazione della intiera dissertazione, è parso opportuno dare l'edizione del testo, il quale riuscirà tanto più praticamente maneggevole agli studiosi del diritto ecclesiastico che non la grande raccolta dei *Monumenta iuris antiquissima* curata dal Turner o la parziale edizione del Maassen. L'apparato critico è scrupolosamente vagliato.

p. b.

Il papato. — La sintesi densa e solida nella quale, un venticinquennio fa, Gustav Krüger aveva costretto la storia del papato, appare ora in una seconda edizione (*Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger*. Tübingen, Mohr, 1932) migliorata ed aggiornata. L'oggettività della evocazione, su un terreno confessionalmente così scottante, era stata già riconosciuta da critici cattolici, come il Batiffol. E il K. ha ragione di compiacersi di tale riconoscimento. La Sezione aggiunta, sullo sviluppo del papato negli ultimi decenni, toccava il tema più scabroso. Il K. l'ha dettata, molto sbrigativamente, non astenendosi però dal formulare significative riserve sulla politica religiosa di Bismarck. A neutralizzare le quali compare in fine al volume un'applicazione ipotetica, al papato, della parabola del ricco rigurgitante di beni, i cui propositi di bene stare sono frustrati da una morte fulminea. *p. b.*

I musulmani in Sicilia. — Nella medesima veste tipografica, decorosissima, è comparsa, editore F. Guaitolini di Catania, la seconda puntata del primo volume della nuova edizione di M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (curata da G. Levi Della Vita e C. A. Nallino). Comprende gli ultimi capitoli del libro primo e i primissimi del secondo, vale a dire le vicende del dominio musulmano nell'Africa settentrionale, la sollevazione italica contro la persecuzione iconoclastica, gli eventi che prepararono l'avvento dei Musulmani in Sicilia. Periodo dunque oscuro e tormentato nel quale l'occhio acuto dell'Amari riuscì a vedere sagacemente. « La chiesa africana, la quale levò già tanto grido in Cristianità, potea dirsi annichilita mezzo secolo dopo il conquisto » (p. 285). Aspre le pagine dedicate al formarsi del patrimonio papale : ma giuste. Talora abbondante la esposizione nel senso della leggenda (v. a p. 303 il racconto della deportazione del monaco Cosimo, presunto pedagogo del Damasceno). Ma sapienti i rilievi sulle condizioni sociali dell'Africa sotto il dominio islamico e della Sicilia alla vigilia di cadervi.

p. b.

La Chiesa e il feudalismo. — La grande *Histoire* (*ancienne* e *moderne*) *de l'Eglise* cui A. Dufourcq ha dato un titolo che suonerebbe bizzarro se non costituisse una professione di fede: *L'avenir du Christianisme* sta raccogliendo un successo veramente non comune di pubblico. Questo tomo sesto: *Le Christianisme et l'organisation féodale, 1049-1294*, (Paris, Plon) esce ora in una sesta edizione alla quale sono aggiunte non meno di duecento pagine minute di note addizionali. Il metodo espositivo del D. è costantemente uniforme: una sconfinata ricchezza erudita, non sempre ugualmente vagliata e assimilata, tenuta insieme da una fervida ispirazione apologetica. Il periodo abbracciato da questo volume è il periodo del grande trapasso dalle tradizioni mistico-agostiniane dell'alto medioevo alla sistemazione scolastica. Mediatrice tra i due momenti la crisi gioachimita e spiritualistico-francescana. Il D. non è sempre felice nell'individuare la sostanza degli atteggiamenti e delle correnti che deve evocare. Ma la linea centrale di sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica nel periodo della feudalità e dei suoi contrasti è tracciata da lui con chiara approssimazione. Le note complementari aggiornano opportunamente il materiale utilizzato. Sono annunciati i volumi che tratteranno della disgregazione individualistica, del riassetto assolutista, delle condizioni odierne della cristianità.

p. b.

Il grande scisma. — Nel 1920, all'indomani dell'« Appello a tutto il popolo cristiano » della Conferenza anglicana di Lambeth, il Lacey scriveva un piccolo libro sul grande scisma d'Occidente, come su un impressionante « esempio della maniera nella quale rimedi estremi furono apprestati per una condizione della chiesa apertamente disperata ». A dieci anni di distanza la nuova conferenza di Lambeth ha preso atto degli echi suscitati dall'appello del '20. E la storia intima del grande scisma sollecita la penna di un altro storico, « spiante i sintomi dello Spirito che chiama alla concordia » (G. Jordan, *The Inner History of the Great Schism of the West*. London, Williams and Norgate, 1931). Il periodo, aggrovigliatissimo, è stato indagato in opere classiche: basta ricordare il Creighton e il Salembier. Ma lo Jordan non cerca tanto di rievocare fatti: quanto di individuare correnti e dipingere stati di animo. Le opinioni di Pietro d'Ailly e di Giovanni Charlier de Gerson lo interessano molto più che lo svolgimento di sinodi e di trattative diplomatiche. La visione di quei grandi patrocinatori della pace egli ha inteso ricelebrare. E lo ha fatto con grande amore e con squisito tatto.

p. b.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Roma 1932 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150